BT
Manchester
Ref
BT 23.5

LIBRARY
OF THE
Divinity School

PRESENTED BY
Rev. Dr. Williams
AND THE
Rev. Dr. Lee
FROM THE LIBRARY OF THE LATE
REV. THOMAS WILLIAMS, D.D., F.R.S.
Late Archdeacon of the Welsh

Ezra Abbot, Jr.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Dr. WILHELM MÜNSCHER'S

Lehrbuch

der christlichen

Dogmengeschichte.

Mit Belegen aus den Quellenschriften, Ergänzungen der Literatur, historischen Noten und Fortsetzungen versehen

von

Dr. Daniel von Coelln.

Nach dessen Tode fortgesetzt

von

Dr. Ch. Gotthold Neudecker,
ordentlichem Mitgliede der historisch-theologischen Gesellschaft zu Leipzig.

Zweiter Hälfte
Zweite Abtheilung.

Cassel,
Joh. Chr. Kriegers Verlagshandlung.
1838.

Digitized by Google

Lehrbuch

der christlichen

Dogmengeschichte

von der

Reformationszeit bis auf unsere Tage,

mit

Belegen aus den Quellenschriften, Angaben der Literatur und historischen Noten

versehen,

von

Dr. Ch. Gotthold Neudecker,

ordentlichem Mitgliede der historisch-theologischen Gesellschaft zu Leipzig.

Cassel,

Joh. Chr. Kriegers Verlagshandlung.

1838.

Digitized by Google

Gotha, gedruckt mit Engelhard-Reyherschen Schriften.

Digitized by Google

Sr. Hochwürdigen Magnificenz

dem

Herrn Geheimen Oberconsistorialrath und General-Superintendenten

Bretschneider,

Doctor der Theologie und Philosophie, Ritter des Herzogl. Sächs. Ernestinischen Hausordens,

und

Sr. Hochwürden

dem

Herrn Oberconsistorialrath und Oberhofprediger

Jacobi,

Doctor der Theologie und Philosophie, Inhaber des dem Herzogl. Sächs. Ernestinischen Hausorden affiliirten Verdienstkreuzes,

den treuen Lehrern und eifrigen Verkündigern des reinen Gotteswortes

als

Zeichen wahrhafter Hochachtung und Verehrung

gewidmet

vom

Verfasser.

Vorrede.

Beschäftigt seit einer Reihe von Jahren mit dem Studium des Zeitalters der Reformation überhaupt und insbesondere der Bildungsgeschichte und Deutung der einzelen Dogmen von dem Zeitalter der Reformation bis auf unsere Tage, — sowohl in der griechisch- und römisch-catholischen, als auch in der protestantischen Kirche und unter den Hauptparteien in beiden, — gewann ich die Ueberzeugung, dass die Abfassung einer Dogmengeschichte, welche sich nur auf den angedeuteten Zeitraum beschränkt, eine ebenso zeitgemässe, als die gründliche theologische Forschung unterstützende und fördernde Arbeit sey. Die Ueberzeugung von dem Zeitgemässen und von der Nützlichkeit eines solchen Unternehmens regte endlich in mir selbst die Idee an, zur Abfassung einer Dogmengeschichte der neuen Zeit zu schreiten; für die Ausführung dieser Idee fand ich eben in der Thatsache, dass der Zeitraum von der Reformationszeit bis auf unsere Tage in dogmengeschichtlicher Hinsicht bis jetzt keine specielle Bearbeitung gefunden hatte, noch eine besondere Veranlassung, und als vor zwei Jahren die achtbare Verlagshandlung, in welcher mein Buch erscheint, selbst den schmeichelhaften Antrag mir machte, die Dogmengeschichte des sel. v. Cölln fortzusetzen, — und diese Fortsetzung umfasst eben den angedeuteten Zeitraum —, so unternahm ich nun wirklich die Arbeit, für die ich bereits durch umfassende Studien die nöthigen Materialien gewonnen zu haben glaubte. Während ich mich dem Schlusse meiner Arbeit näherte, erschien

die 2. Aufl. der *Comparativen Darstellung von Dr. Winer;* mit besonderem Interesse las ich die Worte des gelehrten Hrn. Vfs., dass er jetzt lieber würde „eine vollständige Entwickelung des protestantischen Glaubens aus den symbolischen Urkunden mit beständiger Rücksicht auf die historischen Bildungsmomente und auf die reformatorische Beweisführung gegeben haben, da ein Werk dieser Art unserer Literatur noch fehlt und doch ohne Nachtheil für die dogmatische Gründlichkeit nicht lange mehr fehlen zu dürfen scheint." Meine Ansicht ging und geht nun zwar zunächst und insbesondere dahin, die historischen Bildungsmomente der einzelen Dogmen nicht blos nach den symbolischen Urkunden, — wobei die reformatorische Beweisführung nicht ausgeschlossen bleiben konnte —, sondern auch nach den Ausdeutungen, welche die einzelen Dogmen im Verlaufe der Zeit durch den Einfluss der Philosophie und des Zustandes der exegetischen Wissenschaften erfahren haben, wissenschaftlich und mit Klarheit hervorzuheben und auszuzeichnen; — ich fand aber doch mit Freuden in jenen Worten des Hrn. Dr. Winer eine Bestätigung für die Nützlichkeit und für das Zeitgemässe meines Unternehmens, so wie für die Richtigkeit meiner Ansicht, nach welcher eine Dogmengeschichte von der Reformationszeit bis auf unsere Tage abzufassen sey.

Wenn sich nun schon aus dem eben Angeführten der Plan, den ich mir bei der Ausarbeitung meines Werkes entworfen hatte, ergibt, so halte ich es doch für nothwendig, über denselben, so wie über die Einrichtung des Ganzen mich noch näher auszusprechen.

Da ich in der genetischen Entwickelung der Bildungsmomente der einzelen Dogmen von der Lehre der Reformatoren und der symbolischen Urkunden ausgehen musste, so ergab sich mir von selbst die Nothwendigkeit — um so mehr, damit mein Buch auch als ein für sich bestehendes, selbstständiges Ganze gebraucht werden könnte — in einer Einleitung einen Abriss über den Zustand des kirchlichen Glaubens vor der Reformation, über den Einfluss der Vorläufer der Reformatoren und der Reformatoren selbst auf den kirchlichen Glauben, so wie über die feste Gestaltung der Kirchenlehre durch Aufstellung

symbolischer Bekenntnissschriften, vorauszuschicken, mit Beifügung der dahin einschlagenden Literatur und theilweise mit besonderer Hervorhebung derjenigen Punkte, welche für die symbolisch-kirchlichen Bestimmungen von Bedeutung und Einfluss waren. Während mir dann die symbolisch-kirchlichen Lehren der einzelen Dogmen stets zum Ausgangs- und Anhaltepunkt dienten, boten sie mir zugleich die schicklichste Gelegenheit dar, die Abweichungen von ihnen in späterer Zeit — durch weitere Ausbildung oder Ausdeutung mittelst der Philosophie und Exegese — an sie anzuknüpfen und lebhaft hervortreten zu lassen. Den Einwand, dass durch die gelehrte Arbeit des verehrten Dr. Winer meine Erörterungen der symbolischen Lehren überflüssig erscheinen, glaube ich nicht fürchten zu dürfen, theils weil es, der Natur meines Werkes gemäss, die Nothwendigkeit erforderte, jene Erörterungen zu geben, theils weil ich eine Reihe von Artikeln behandele, welche in jener gelehrten Arbeit keine symbolisch-comparative Darstellung gefunden haben und ganz übergangen sind, theils weil ich in mehren Punkten von den Ansichten des Hrn. Dr. Winer durch meine Forschungen abzugehen mich genöthigt sah. Auf diese Punkte habe ich zwar nicht ausdrücklich aufmerksam gemacht, dem sorgsamen Leser werden sie aber nicht entgehen; nur bemerke ich, dass ich zur Begründung meiner Ansicht die Beweisstellen aus den Quellen in extenso angeführt habe.

Was die Anführung der Beweisstellen aus Schriften der Reformatoren und aus den kirchlichen Symbolen insbesondere anbetrifft, so musste ich zwischen dem Zuviel und Zuwenig ein richtiges Mass zu halten mich bemühen. Anfangs beabsichtigte ich auch, die Citate aus der Concordie durchweg in extenso in die Erörterungen einzurücken, allein ich verliess diesen Gedanken wieder, theils weil ich annehmen kann, dass selbst angehende Theologen die symb. Bücher der luth. Kirche besitzen, theils weil die Hauptstellen in den angesehensten dogmatischen Handbüchern angedeutet, oder ganz mitgetheilt sind. Anders verhält es sich mit den symbolischen Schriften der catholischen und reformirten Kirche, so wie mit den kirchlichen Bekenntnissschriften der wichtigsten christlichen Religionsparteien; hier musste ich die Stellen, so weit es die Nothwen-

digkeit im oben angegebenen Sinne erheischte, anführen, da jene Schriften selten zusammen in einer öffentlichen, vielweniger in einer Privatbibliothek sich finden. Daher begnügte ich mich hinsichtlich der lutherischen Symbole nur mit einer genauen Angabe der Stellen, welche ich berücksichtigte, und ich gewann dadurch einen bedeutenden Raum zur tieferen Begründung von mir ausgesprochener Sätze sowohl aus den Schriften der Reformatoren, als auch aus den anderen symbolischen Urkunden, oder aus den Schriften, welche die Erklärungen der Kirche in späterer und neuerer Zeit ausdrücken. Für die Begründung der dogmengeschichtlichen Momente, die dem 17. und dem folgenden Jahrhundert bis auf unsere Zeit angehören, habe ich mich immer an die wichtigsten Schriftsteller, welche gewissermassen als die Vertreter ihrer Kirche anzusehen sind (— d. h. als die Männer, welche die dogmatische Ansicht ihrer Kirche und ihrer Zeit öffentlich aussprachen und vertheidigten —), gehalten; hierbei musste nothwendigerweise der Einfluss der philosophischen Schulen und des Zustandes der biblischen Exegese auf die weitere Ausbildung und Deutung der Dogmen auch berücksichtigt werden, da in ihm die letzten Quellen liegen, aus welchen die theologischen Richtungen nach den verschiedenen Seiten hin hervorgingen und hervorgehen, und aus welchen ebenso auch die subjectiven Ansichten Einzeler, deren Meinungen häufig in dialektischer Darstellung das Paradoxe zu verbergen suchen, entstanden. Aus den Andeutungen jenes Einflusses ergibt sich dann stets von selbst das Verhältniss jener Schulen zum ächten Christenthume überhaupt; daher schien es mir auch unzweckmässig, ja selbst dem zur Ausarbeitung meines Werkes gefassten Plan widerstreitend, hierüber noch nähere Erörterungen beizufügen.

Auf diese Weise ging nun mein Streben dahin, in der Geschichte der Bildung und Ausdeutung der Dogmen stets die charakteristischen Züge hervorzuheben, aus den Einzelheiten die geistige Eigenthümlichkeit und theologische Richtung des Zeitalters hevorspringen zu lassen, aus dem vorhandenen, freilich sehr zerstreut liegenden Stoffe immer ein Ganzes zu bilden, — das nicht aus lose verbundenen Theilen leicht zusammengefügt, sondern durch einen inneren Zusammenhang fest begründet ist, — und die wissenschaftliche Erörterung der

aus den Quellen zu entwickelnden und zu begründenden Ideen mit Klarheit, Bestimmtheit und in übersichtlicher Ordnung durchzuführen. Hierbei war nun freilich ein nicht zu geringes Mass der Beweisstellen aus den Quellen, der Angaben der die Sache betreffenden Literatur und der historischen Noten nothwendig; die Mittheilung der Literatur, die vorzugsweise zu weiterer Selbstbelehrung und zu weiterem Selbstforschen dienen soll, hätte ich leicht, wie die Beweisstellen und historischen Noten, sehr vermehren können, doch ich glaube für jene und diese eine genügende Auswahl getroffen und durch ein umsichtiges Verfahren mir den Raum zu wesentlich nothwendigen und tiefer zu begründenden Bemerkungen nicht verkleinert zu haben.

Wenn daher somit mein Streben zugleich darauf gerichtet war, das eigene Miterforschen beim Lesen meines Buches in Anspruch zu nehmen, so glaube ich, dass mein Werk selbst von dem Theologen ex professo mit Nutzen wird gebraucht werden können und ihm manchen guten Dienst erweisen dürfte, dass es sich selbst zur Grundlage für akademische Vorlesungen über die Dogmengeschichte der neuen Zeit, — Vorlesungen, die jetzt zu halten für nothwendig befunden werden, — eignet, um so mehr, da es durch die Mittheilung der Beweisstellen, der Literatur und historischen Noten das mündliche Wort des Lehrers unterstützt und das richtige Auffassen desselben den Zuhörern erleichtern dürfte.

Die Einrichtung, welche in der die alte und mittlere Zeit behandelnden Dogmengeschichte des sel. v. Cölln durch den genialen Hrn. Dr. Hupfeld in Marburg eingeführt ist, habe ich als sehr zweckmässig beibehalten, wenigstens konnte ich keine bessere wählen; sie war mir um so willkommener, als auch auf diese Weise eine Harmonie mit dem v. Cölln'schen Werke erzielt werden konnte. Nur darin bin ich vom Hrn. Dr. Hupfeld abgewichen, dass ich kritische Textesveränderungen der Quellen nicht vorgenommen, sondern mich streng nur an die Quellen gehalten, diese mitgetheilt habe. Hätte ich die Kritik, wie sie mir durch Hrn. Dr. Hupfeld vorgezeichnet war, streng durchführen wollen, so hätte ich häufig, vorzüglich in den neugriechischen Schriften (unter denen sich besonders die *Ὀρθόδοξος Ὁμολογία* und die *Ὁμολογία*

des Metrophanes durch corrupte Schreib- und Constructionsweise auszeichnen; correcter sind die Responsa des Patr. Jeremias und der neugriech. Catechismus, die *Κατήχησις ἢ Ὀρθόδοξ. Διδασκαλία*, s. S. 114. Dieser Catechismus scheint in Deutschland noch ganz unbekannt zu seyn und doch ist er für die gegenwärtige Dogmatik der griechisch-cathol. Kirche von grosser Wichtigkeit, um so mehr, da er gegenwärtig noch im griechischen Seminar zu Wien als Grundlage beim Religionsunterrichte der Zöglinge dient), ganze Wörter und Sätze umändern, selbst oft die Orthographie neu gestalten müssen, so dass dann am Ende ein ganz neuer Text hätte zu Stande kommen müssen. Anders konnte freilich mit den Texten verfahren werden, deren Ursprung in die ältere Zeit zurückfällt, in welcher noch eine grössere Reinheit der Sprache, namentlich der griechischen, bekannt und im Gebrauche war. So auffallende Schreib- und Constructionsweisen, wie z. B. S. 61. Z. 18. v. o. [Confessio] lecta est nostris legatis, praesentes S. C. M. Principibus, Electoribus etc., S. 113. Z. 18. v. u. *πρωτοσυγγέλου*, S. 121. Z. 16. *περὶ τῶν ὁποίων θέλομεν ὁμιλήσει*, S. 371. Z. 8. u. 9. v. u. *κάθα ἀνθρώπου* und *ἀπὸ κάθα κίνδυνον* u. dergl. wird man daher nicht als Druckfehler, sondern als Eigenthümlichkeiten der Originaltexte anzusehen haben.

Möge dieses Buch eine freundliche Aufnahme finden und möge es sich ergeben, dass ich eifrigst darnach strebte, in dem Geiste, mit der Umsicht und mit dem Fleisse zu arbeiten, welcher in dem die Dogmengeschichte der alten und mittleren Zeit behandelnden Werke des sel. v. Cölln hervortritt.

Gotha, im Mai 1838.

Dr. Neudecker.

Inhalt.

J. 1517 bis auf unsere Tage.

Erste Abtheilung.

Trennung der Evangelischen von den Catholischen und Abfassung symbolischer Schriften in der christlichen Kirche.

I. Kirchliche Glaubenslehre beim Eintritte der Reformation.

Seite.

§. 1. Zustand der kirchlichen Glaubenslehre im Allgemeinen . 1

§. 2. Widerstreit gegen die herrschende Kirche 11

II. Einfluss der Reformation auf die kirchliche Glaubenslehre.

§. 3. 1. Entstehung der protestantischen Glaubenslehre.
a) *Die lutherische Kirche und deren symbolische Bücher* 27

§. 4. b) *Die reformirte Kirche und deren symbolische Bücher* 48

§. 5. c) Hauptparteien in der evangelischen Kirche und deren symbolische Bücher 77

§. 6. 2. Sanctionirte Stabilität der römisch-catholischen Kirche; Bekenntnissschriften derselben 87

§. 7. 3. Griechisch-catholische Kirche und deren Bekenntnissschriften 108

Zweite Abtheilung.

Geschichte der christlichen Glaubenslehren.

I. Abschnitt.

Darstellung der Geschichte von der Offenbarung und heil. Schrift.

1) Von der Offenbarung.

§. 1. Ueber den Begriff von Offenbarung 115

§. 2. Ueber die Hauptlehren — Fundamentalartikel — der christlichen Glaubenslehre 129

Seite.
§. 3. Accommodation. — Locales und Temporelles 135
§. 4. Mysterien der Offenbarung 141
§. 5. Fortsetzung. Gebrauch der Vernunft in der Offenbarung 151
§. 6. Philosophische Speculation über die Wirklichkeit der Offenbarung 160
§. 7. Ueber die Nothwendigkeit der Offenbarung 165
§. 8. Von den Wundern 171
§. 9. Möglichkeit der Wunder; Bestreitung und Vertheidigung derselben 179
§. 10. Ueber die Wunderauslegungen 184
§. 11. Von den Weissagungen 188
§. 12. Ueber die Perfectibilität der göttl. Offenbarung . . . 195
§. 13. Fortsetzung 200
§. 14. Beschluss 206
§. 15. Apologetik des Christenthums 207

2) Von der heiligen Schrift (Bibliologie).

§. 16. Von der Göttlichkeit der heiligen Schrift (— Inspiration —) 219
§. 17. Fortsetzung. — Weitere Entwickelung der Inspirationstheorie; Bestreitung und Deutung derselben 226
§. 18. Vom Canon der heiligen Schrift 241
§. 19. Vom Ansehen und Gebrauch der Tradition neben der h. Schrift 251
§. 20. Vom Gebrauche der heil. Schrift unter Laien . . . 268

II. Abschnitt.
Bearbeitung und Entwickelung der christlichen Glaubenslehren.

§. 21. Vom Daseyn Gottes 279
§. 22. Von der Einheit Gottes 286
§. 23. Von den Eigenschaften Gottes 309
§. 24. Fortsetzung. Anthropomorphismus; Anthropopathismus 310
§. 25. Von der Trinität 316
§. 26. Fortsetzung. Bestreitung und Ausdeutung der kirchlichen Trinitätslehre 326
§. 27. Beschluss. Historische Kritik der Trinitätslehre . . . 344
§. 28. Von der Schöpfung 346
§. 29. Von den Engeln 364
§. 30. Von den Dämonen 372
§. 31. Von der Vorsehung 380
§. 32. Von dem göttl. Ebenbilde des Menschen 389
§. 33. Vom Falle der ersten Menschen; — von der Erbsünde 400

Seite.

§. 34. Fortsetzung. — Lehre kirchlicher Parteien; — der cathol. Kirche. — Ueber die Erbsünden- und Sündenlosigkeit Christi und der Maria 410
§. 35. Beschluss. — Streitigkeiten und Ausdeutungen der Lehre von der Erbsünde 425
§. 36. Von der Person Christi, des Erlösers 444
§. 37. Fortsetzung. — Wesentliche Abweichungen vom Dogma über die Person Christi 458
§. 38. Beschluss. — Streitigkeiten über das kirchl. Dogma und Ausdeutungen desselben 470
§. 39. Von dem Erlösungswerk Christi nach protestant. Lehre 481
§. 40. Fortsetzung. — Streitigkeiten in der protest. Kirche über das Dogma von der Erlösung 491
§. 41. Fortsetzung. — Lehre der römisch- und griechisch-catholischen Kirche 497
§. 42. Beschluss. — Abweichungen kirchlicher Parteien vom orthodoxen Dogma; Festhalten desselben durch den Pietismus. — Ausdeutungen des kirchlichen Dogmas . . 506
§. 43. Von der Gnade 529
§. 44. Von der Prädestination 547
§. 45. Fortsetzung. — Lehre und Streitigkeiten in der reformirten Kirche über die Prädestination; — Milderung des Dogmas 559
§. 46. Beschluss. — Streitigkeiten in der römischen Kirche über das Dogma 569
§. 47. Von den Gnadenmitteln 573
§. 48. Fortsetzung. — Streitfrage über die Kraft des göttlichen Wortes 578
§. 49. Von den Sacramenten 583
§. 50. Fortsetzung. — Lehre der reformirten Kirche und der Hauptparteien in der evangelischen Kirche überhaupt . 588
§. 51. Von der Zahl der Sacramente 594
§. 52. Von der Taufe 601
§. 53. Fortsetzung; — Lehrbegriff der reformirten Kirche . 604
§. 54. Fortsetzung; — Lehrbegriff der römischen und griechischen Kirche 613
§. 55. Fortsetzung; — Lehrbegriff der verschiedenen Hauptparteien in der protestantischen Kirche. — Ausdeutung der kirchlichen Lehre in der rechtgläubigen protestant. Kirche 619
§. 56. Beschluss. — Von der Kindertaufe; — vom Exorcismus; — von der Nothtaufe 628
§. 57. Vom h. Abendmahl; — catholischer Lehrbegriff . . . 641

Seite.
§. 58. Fortsetzung; — lutherischer Lehrbegriff 656
§. 59. Fortsetzung. — Lehre der reformirten Kirche und der Hauptparteien in der evangelischen Kirche 661
§. 60. Beschluss. — Streitigkeiten und neuere Ansichten über das Abendmahl 673
§. 61. Von dem Oberhaupte der christlichen Kirche; — Unfehlbarkeit der Kirche; — alleinseligmachende Kirche 681
§. 62. Von der ewigen Seligkeit und Verdammniss nach dem Tode 685

Neue Zeit.

J. 1517 bis auf unsere Tage.

ERSTE ABTHEILUNG.

Trennung der Evangelischen von den Catholischen und Abfassung symbolischer Schriften in der christlichen Kirche.

I. *Kirchliche Glaubenslehre beim Eintritte der Reformation.*

§. 1.

Zustand der kirchlichen Glaubenslehre im Allgemeinen.

Joannes de Turrecremata (Magister s. Palatii; †1468) Summa de Ecclesia et ejus auctoritate. Lib. IV. Lugd. 1496. *Venet.* 1561. *Thomas de Vio von Gaeta (Cajetan genannt von seinem Geburtsort Gaeta od. Gaiette; †* 1534) *Tractatus de comparatione auctoritatis Papae et Concilii*, in *Joh. Thomas de Rocaberti Bibliotheca maxima pontificia, in qua auctores melioris notae, qui hactenus pro sua Romana sede tum theologice, tum canonice scripserunt, fere omnes continentur. Romae* 1695—1699. T. XIX. Pag. 443 seq. *Ders. De Romani Pontificis institutione et auctoritate* in *Rocaberti Biblioth.* a. a. O. Pag. 526 seq. *Dr. Wilhelm Münschers Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte. Dritte Aufl.* von *Dr. Dan. von Coelln. I. Abth. 2. Hälfte. Cassel* 1834.

Hoch war der Gipfel, auf welchen sich der Aberglaube im religiösen Glauben und Leben beim Eintritte der Reformationszeit erhoben hatte; geistige Finsterniss in Lehre und Leben hatte im Allgemeinen die Oberhand und hielt die Aussprüche des Evangeliums nieder [1]). Sichtbare Spuren der Christusreligion waren unter den Gliedern der orthodoxen Kirche wenig vorhanden [2]). Jetzt war der Glaube an den Supremat des Papstes in Kirche und Staat [3]), der Glaube an die Untrüglichkeit [4]) und göttliche Heiligkeit des Papstes [5]), der Glaube an die Kraft des Ablasses vom Papste, an dessen Gewalt im Himmel und auf Erden, der Glaube an die Giltigkeit der kirchlichen Tradition, der Glaube an sieben Sacramente [6]), der Glaube an die wunderthätige Kraft von Reliquien, Heiligen und Heiligenbildern, blutigen Hostien, Anrufungen der Maria [7]) u. s. w. herrschende kirchliche Glaubenslehre. — Die griechische Kirche war im Widerstreite gegen die römische Kirche geblieben; indem jene ihre Unterscheidungslehren von dieser aufrecht erhielt, mussten die Versuche der Päpste, die Griechen mit der römischen Kirche zu vereinigen, vergeblich seyn [8]).

1) Joh. Gerson *Opus de modis uniendi ac reformandi Ecclesiam in Concilio universali*, in *Gersonii Opp. ed. du Pin. II. P. II.* Pag. 161 seq. und in *v. d. Hardt Concil. Constantiense I. P. V.* Pag. 68 seq. Desid. Erasmi *Ratio verae theologiae* in des. Opp. ed. *Clericus T. V.* Bilibaldi Pirkheymeri *Epist. apologetica pro Reuchlino. Nurenb.* 1517 in *v. d. Hardt Hist. literaria reformationis II.* Pag. 135. Jo. Oecolampadius *De risu paschali ad W. Capitonem Ep. Basil.* 1518. Joh. Matthesius *Historien von dem Leben D. Mart. Luthers. Leipzig* 1806. Statt aller anderen näheren Nachweisungen über obige Andeutung stehe hier folgender Bericht Luthers bei *Matthesius* S. 153:

Auf der Cantzel kann ich mich nicht erinnern, dass ich in meiner Jugend, der ich doch bis ins fünf und zwanzigste Jahr meines Alters im Papstthum leider bin gefangen gewesen, die zehn Gebote, Symbolum, Vater unser oder Taufe gehört hätte. In Schulen las man in den Fasten von der Busse und einerley Gestalt. Der

Absolution und des Trostes, so man durch glaubigen Genuss des Leibes und Blutes Christi bekäme, habe ich mit Wissen mein Lebelang, ehe ich jen Wittenberg kam, weder in Kirchen noch Schulen, mit einem Worte gedenken hören, wie ich mich auch keiner gedruckten oder geschriebenen Auslegung der Kinderlehre im Papstthum zu erinnern weiss, der ich doch von Jugend auf alle Legenden und Brigittengebetlein, und sonderlich in München bei meinem Herrn, der eine grosse deutsche Liberei bei einander hatte, ein ganzes Jahr durchgelesen habe.

2) Bellarmini *Concio XXVIII Die Dominica Laetare* (*Opp. T. VI. Edit. Colon.* 1617. *P.* 296):

Annis aliquot, antequam Lutherana et Calvinistica haeresis oriretur, nulla ferme erat, ut ii testantur, qui etiam tunc vivebant, nulla (inquam) prope erat in judiciis ecclesiasticis severitas, nulla in moribus disciplina, nulla in Sacris Literis eruditio, nulla in rebus divinis reverentia, nulla propemodum jam erat Religio.

Dieses offene Geständniss Bellarmins gibt es zu erkennen, dass die Glaubenslehre in der traurigsten Gestalt sich befand und das religiöse Leben im Clerus und im Laienstande fast ganz verschwunden seyn musste. Einen besseren Zustand in dieser Hinsicht bereiteten die religiösen Mystiker vor durch die Abfassung und Verbreitung von Erbauungsschriften und Bibelübersetzungen (G. W. Panzer *literarische Nachricht von den allerältesten gedruckten deutschen Bibeln*, *Nürnberg* 1777), obschon die römische Geistlichkeit dagegen wirkte (Jo. Busch *De reformat. Monaster. III. Cap.* 17. in *Leibnitii Script. Brunsvic. II.* Pag. 925. — Gudeni *Codex diplom. Anecdotorum res Moguntinas illustrantium IV.* Pag. 469). Merkwürdig ist, dass auch *Gerson* erklärte (*Lectio altera contra vanam curiositatem Consid. IX.* in dess. *Opp. I.* Pag. 105.):

prohibendam esse vulgarem translationem librorum sacrorum nostrae Bibliae, praesertim extra moralitates et historias.

3) Dominicus Venetus (Bischof von Brixen) in *Marci Antonii de Dominis de Republ. Eccles. Lib. VI. C.* 10. §. 3: erklärte:

Papa est verus Dominus mundi, et verus Monarcha et *apud ipsum est utraque monarchia.* Papa potest tollere Imperium, praesertim si videatur sibi, quod aliter mundus melius gubernaretur, et quod nullus esset Monarcha praeter ipsum, et quod Reges immediate ipsum recognoscerent, et nullum

alium superiorem. Papa temporalem jurisdictionem habet universaliter in omni loco, et potest eam exequi. Papa non solum potest deponere Imperatores et Reges, verum etiam Imperium et Regnum extinguere in laicis, etiam sine causa, et Principatus supprimere et nova regna aut Principatus erigere.

Turrecremata spricht sich hierüber in seiner oben angegebenen Schrift *Lib. II. De potestate Papali* und *Lib. III. De Conciliis* noch ausführlicher aus. Weil er in dem Papste den Judex totius Ecclesiae findet, behauptet er *Lib. II. Cap.* 52. vom päpstlichen Supremat:

(principatus) extenditur in totum orbem terrarum, nullus enim fidelis in toto orbe christiano eximitur ab ejus principatu. — Valet enim de omnibus personis orbis christiani, cujuscunque status aut conditionis existant, judicare.

Hieraus folgert der Vf., dass die päpstliche Macht

a nulla potestate humana excediter, vel superatur, sed ipsa omnem aliam excedit et superat.

S. auch Le Bret's *Magazin für Staaten- u. Kirchengesch.* IV. S. 520 ff. Im Folgenden (Cap. 114) stellt *Turrecremata* das Verhältniss des Papstes zur weltlichen Macht wie das Verhältniss eines Baumeisters zu seinen Bauleuten dar, wenn er sagt:

Potestatis spiritualis et maxime Papae, qui est universalis dux et rector populi Christiani, est dirigere et regulare, praecipere atque leges dare potestati saeculari, quibus in administratione sui officii dirigatur in finem ultimum felicitatis aeternae. Et secundum hoc Romanus Pontifex se habet ad Reges et Principes, tanquam architectonicus ad artifices: ille enim propter quid et regulas judicandi scit: isti autem, sc. artifices mechanici, tanquam experti in multis ipsum quia sciunt, propter quid autem ignorant: propter quod debet illis Papa leges dare, secundum quas debent jurisdictionem suam exequi, et populum regere in ordine ad beatitudinem supernaturalem.

Nothwendig musste es daher auch Glaubenslehre der orthodoxen Kirche seyn, dass das Concil dem Papste unterworfen sey, dass eine Appellation von diesem an jenes nicht Statt finden, dass der Papst von früheren Concilienbeschlüssen dispensiren, oder diese verändern, oder aufheben könne, wie es ihm gut scheine, dass überhaupt in ihm die Fülle der bischöflichen Macht sey. *Turrecremata Lib. III. Cap.* 44:

Romanus Pontifex superior est jurisdictionis auctoritate universali Concilio. *Cap.* 47. Appellare non licet a Romano Pontifice ad Concilium univer-

sale, sed magis e converso, puta a sententia Concilii, quam Apostolica sedes nondum approbavit, ad Papam licet appellare. *Cap.* 55. Romanus Pontifex non solum auctoritatem in canonibus sacrorum Conciliorum, etiam universalium, et decretis suorum praedecessorum dispensandi habet, verum etiam tollendi aut revocandi, aut mutandi, prout temporum aut causarum necessitas exposcit. *Cap.* 62. Quemadmodum ad Romanum Pontificem, ut ad Ecclesiae Principem, pertinet, Concilia universalia, si bene processerint, approbatione et auctoritate sua confirmando honorare; ita ipsius est, ea Concilia, quae in perniciem fidei, aut totius Ecclesiae perturbationem celebrata reperta fuerint, corrigere, reprobare, ac cassare, ea, quae minus juste, minusque bene acta sunt, retractando et condemnando. *Lib. II. Cap.* 65. In quocunque ordine quando tota potestas inferiorum dependet et originatur a potestate superioris, ad quaecunque se potest extendere potestas inferiorum, ad omnia illa se potest extendere immediate potestas superioris; sed potestas jurisdictionis, de qua est sermo, omnium aliorum Praelatorum in Ecclesia a potestate Papae derivatur; ergo sequitur, quod summus Pontifex potest in toto orbe omnia facere immediate, quaecunque possunt alii Praelati.

Vergl. Gerson *De potestate eccles. Consid. XI.* in dess. *Opp. II. Pag.* 243.

4) Turrecremata a. a. O. Lib. III. Cap. 58. Cajetan (*De comparat. auctorit. Papae et Concil. Cap.* 9. in *Rocaberti Biblioth.* Pag. 460) argumentirte:

Impossibile est autem, universalem Ecclesiam errare in fide, ergo impossibile est, Papam in judicio definitivo auctoritative errare in fide — propter assistentiam Spiritus Sancti *).

*) Ja man hatte die Ansicht von der Untrüglichkeit des Papstes selbst dahin ausgedehnt, dass man meinte, die ganze Kirche könnte ohne den Papst eher irren, als der Papst, denn Cajetan sagt ausdrücklich a. a. O.: Magis potest errare communitas Ecclesiae sine auctoritate Papae, quam Papa; und *Dominicus Venetus* (*De Cardinalium legitima creatione* angefügt an *Marci Ant. De Dominis de Republ. Eccles. P. I.*) Propos. VII. erklärte: Universale Concilium legitime congregatum, et auctoritate Romani Pontificis confirmatum, in se et decretis suis universalem Ecclesiam repraesentat: et id, quod facit aut determinat cum tali approbatione et consensu Maximi Pontificis, tenendum est ratum et firmum, ac si universalis Ecclesia determinaret, quae non permittitur a Deo errare in fide, nec in determinando ea, quae ad bene vivendum pertinent.

5) Sprach doch Christophorus Marcellus zu Papst Julius II. in der vierten Sitzung des Lateranconcils (1512), s. Labbei et Cossartii *Concilia XIV. Pag.* 109:

Tu enim pastor, tu medicus, tu gubernator, tu cultor, tu denique alter Deus in terris.

6) Eusеb. Amort *De origine, progressu, valore ac fructu indulgentiarum, nec non de dispositionibus ad eas lucrandas requisitis, accurata notitia historica, dogmatica, polemica, critica. Augustae Vind. et Graecii.* 1735. I. Pag. 87 seq. Walch *Monimenta medii aevi II. Fasc. I. Praef.* Pag. XXV. H. E. G. Paulus *Rechtserforschungen für Juristen und Nicht-Juristen.* III. S. 30 ff. Die Sanctionirung der crassen Ausbildung der Ablasslehre, durch welche die Seligkeit, oder Verdammung in die Hände des Papstes gelegt wurde, fällt in das Jahr 1477 und wurde durch Papst *Sixtus IV.* bewerkstelligt. S. Eus. Amort II. Pag. 292. Vergl. *Gieseler* KG. II. *Abth.* 2. §. 147. not. q. Seit der Zeit des Innocenz VIII. (1484—1492) wurde die früher sehr selten vorkommende Sitte, die angeblichen Wohlthaten des Ablasses auch auf Verstorbene auszudehnen, gewöhnlich; wenn auch die Päpste ihren Ablass für die Befreiung einer Seele aus dem Fegfeuer mit der Formel per modum suffragii gaben, so kann man in dieser doch nur leere Worte finden, weil die Inhaber des römischen Stuhles ganz nach eigener Ansicht und Willkür handelten. Julius II. erklärte ja in seiner Ablassbulle für die Geldbeisteuer zur Erbauung der Peterskirche (Eus. Amort I. Pag. 205 seq.; vergl. ebendas. die Declaration des Papstes Alexander VI. zu dem Jubeljahr 1500. Pag. 96):

Et ut animarum salus eo potius procuretur, quo magis aliorum egent suffragiis, et quo minus sibi ipsis proficere valent, auctoritate Apostolica de thesauro S. Matris Ecclesiae animabus in purgatorio existentibus, quae per charitatem ab hac luce Christo unitae decesserunt, et quae, dum viverent, sibi ut hujusmodi indulgentia suffragaretur, meruerunt, paterno affectu, quantum cum Deo possumus, succurrere cupientes, de divina misericordia ac potestatis Apostolicae plenitudine volumus et concedimus, ut si qui parentes, amici, ac ceteri Christi fideles pietate commoti pro ipsis animabus purgatorio igni pro expiatione poenarum eisdem secundum divinam justitiam debitarum expositis dicto anno Jubilaei durante pro reparatione dictae Basilicae s. Petri aliquam eleemosynam juxta dictorum poenitentiariorum — ordinationem, dictas Basilicas et Ecclesias modo praemisso devote visitando, in capsa in eadem Ecclesia seu Basi-

lica s. Petri deputata posuerint, ipsa plenissima indulgentia, *per modum suffragii* ipsis animabus in purgatorio existentibus, pro quibus dictam eleemosynam pie erogaverint, pro plenaria poenarum relaxatione suffragetur.

Ueber die verschiedenen Ablässe, welche aufgekommen und auch zur Zeit der Reformation lebhaft im Gange waren, vergl. *Gieseler* KG. II. *Abth.* 2. §. 147. Dass ein beredter Ablassprediger dem Papste mehr galt, als ein beredter Prediger des christlichen Glaubens, darüber s. Joh. Ehr. Kapp *De nonnullis indulgentiarum quaestoribus Saec.* XV. et XVI. *Lips.* 1720. Pag. 18. not. d. Die oben erwähnte Formel, unter welcher der Ablass für die Seelen im Fegfeuer ausgesprochen wurde, gebrauchte man auch bald nicht mehr; s. Riederer *Nachrichten zur Kirchen-Gelehrten- und Büchergeschichte* B. III. S. 413. Dabei war es so weit gekommen, dass man den nicht mehr für einen Christen halten wollte, welcher an der päpstlichen Macht über den Ablass, an diesem Glaubensartikel, zweifelte. Kappen's *Nachlese einiger zur Erläuterung der Reformationsgeschichte nützlicher Urkunden* III. S. 180:

Advertant praedicatores, ut bene informent populum super validitate et efficacia praesentium indulgentiarum, ut eo facilius ad eas promerendas invitentur, cum per verbum praedicatoris intelligant, clarum esse et omni scrupulo et dubietate carere, Sanctissimo Domino nostro Papae omnimodam et plenissimam competere facultatem, indulgentias istas plenarias pro vivis et defunctis, et omnium peccatorum et poenarum, quam quis in purgatorio deberet pati, remissionem — concedendi. — *Et qui de hac potestate dubitaret, de fide christiana dubitaret, nec christianus esset.*

Taxa Sacrae Poenitentiariae in Hortleders Werk *Von den Ursachen des deutschen Krieges.* I. Cap. 47. S. 564 ff. — *Münschers Lehrbuch* von *D. v.* Coelln II. Abth. 1. S. 285 ff.; *ebendas.* über die Tradition S. 103 ff.; über die sieben Sacramente S. 185 ff. (das Messopfer S. 268 ff.).

7) *De rerum inventoribus a* Polydoro Vergilio. *Bonon.* 1499. Lib. VI. Cap. 13:

Sunt enim bene multi rudiores, stupidioresque, qui saxeas vel ligneas, marmoreas, aeneas, seu in parietibus pictas variisque coloribus litas imagines colant, non ut figuras, sed perinde quasi ipsae sensum aliquem habeant, et iis magis fidant, quam Christo, vel aliis divis, quibus dicatae sint. Quo fit, ut, stultitiam stultitia cumulantes, illis offerant aurum, argentum, annulos, gem-

matos, omnifariasque gemmas ibidem senio perituras, et ut ad id faciendum plures inescentur illi, qui talem segetem metunt, nummos perforent, filioque pendentes in collo aut manibus ipsarum imaginum suspendant, donaria in locis conspicuis egregie collocent, titulosque apponant, quo nomina offerentium et diis et hominibus notiora fiant. Sic bona pars hominum per haec magis delirare inducitur — —, rata se omnino sat largitionis fecisse, sat poenituisse, si inter itionem lautius victitando aurum obtulisset, in cujusvis thecam nummariam inde iturum.

Ueber die blutigen Hostien vergl. Raynald *ad ann.* 1447 *no.* 9 f. und Lentz *Stiftshistorie von Havelberg. Halle* 1750. S. 64 ff. — Ueber die Mariolatrie s. *Giesele*r KG. II. *Abth.* 4. S. 334 ff. Hierbei muss man den Bericht *Seckendorfs* (in dessen *Commentarius Historicus et Apologeticus De Lutheranismo. Lipsiae* 1694. S. 4.) von Friedr. Myconius (*Mecum*) über den damaligen Zustand des religiösen Glaubens hören; er lautet nach der Uebersetzung vom *Werke Seckendorfs* I. S. 21 ff. auf folgende Weise:

Das Antichristische Papstthum ist ein solch abscheulich und scheusslich Thier gewesen, dass es von Paulo und Johanne kaum genug hat können beschrieben werden. Mit dem Leiden und Verdienst Christi gienge man wie mit einer leeren Geschichte oder Homeri Fabeln um; vom Glauben, womit Christi Gerechtigkeit und Heiligkeit sammt der Erbschaft des ewigen Lebens ergriffen wird, war alles sehr stille. Christus war beschrieben als ein strenger Richter, der alle, die sich nicht mit Fürbitte der Heiligen und Päpstlichem Ablass versehen, verdammen werde. Desshalben setzeten sie an Christi Stelle Fürbitter und Heylande, als die Jungfrau Maria, wie die Heiden ihre Göttin Dianam, hernach andere Heiligen, deren die Päpste immer neue machten. Lehreten doch dabey, auch dieselbe bitten für uns nicht, wo man sich nicht um sie, oder die von ihnen gestifteten Orden verdient mache. Dabei ward gezeiget, mit was für Wercken solches zu erhalten seye. Doch ward nichts von denen rechten guten Wercken, welche Gott in seinen heiligen zehn Geboten befohlen, und von allen Menschen erfordert, vorgetragen, die hielte man für zu schlecht, erdachte dafür täglich neue Wercke, welche Pfaffen und Mönchen viel Geld eintrugen. Denn wer diese in Menge that, oder von anderen erkauffte, von dem hiess es, der habe recht gebüsset, und das ewige Leben verdienet. Wer sie aber nicht achtete und also sturbe, der muste zur Hölle gefahren, oder ja ins Fegfeuer kommen seyn, und darinnen so lange brennen und braten, biss er selbsten, oder andere an seine Statt ge-

büsset. Darum hielte man diese Wercke ungemein hoch und höher als das Leyden und die Unschuld Christi selbst. Nehmlich das Fasten, die vielfache Wiederholung des Vater Unser und Ave Maria, die Rosen-Kränze, den Mantel Mariä, die Gebet Ursulä, Brigittä, des *Psalters* und Horas lesen. Tag und Nacht muste man ohne Unterlass singen, plerren, schreyen, mummeln, ohne darauf zu dencken, dass Christus gesaget: *Wenn ihr betet, solt ihr nicht viel Worte machen, wie die Heiden.* Da sahe man mancherlei Arten Pfaffen und Mönche, die durch ihre underschiedliche Habit, Ceremonien, Gebräuche, Lebens-Arten und Fasten unterschieden, die solche Dinge hielten, musten selig gepriesen werden, dieser Verdienste konnte man, nach ihrem Vorgeben, erkauffen und anderen zueignen. Und so bekamen die Ordens-Leute über die Helffte aller Güter: Alle wurden vom Papst bestätiget und in Schutz genommen. Man verbote Fleisch, Butter und Käss essen, und wurde für grosse Sünde ausgegeben, wo man solchem Verbothe zu wieder lebe, doch konnte man diese Sünden mit Geld abtragen. Daher entstund auch die Menge der Feiertagen und Wallfarthen nach Rom, Jerusalem, Compostel, zur Heil. Catharina auf dem Berg Sinai, zum Heil. Michael, nach Aachen, Fulda, zum Heil. Wolffgang, dass der Wallfarthen fast soviel waren als Berge, Thäler, Wälder und Bäume seyn, doch konnte man auch diese Beschwerden mit Geld abkauffen. Man trug denen Klöstern und Pfaffen zu Geld und Geldeswerth, Hüner, Gänse, Enten, Eyer, Flachs, Hanff, Butter, Käse, darauf thönete und rauschete alles mit Gesang, Läuten, Räuchern, Opffern, die Küchen wurden wohl versehen, und an tapfferem Trincken liefs man nichts fehlen, darauf kamen die Messen, die alles gut machen müssen. Auch enthielte man sich nicht von der Unzucht und Hurerei, Schwester Hürlein und Bruder Büblein blieben nicht aussen. Doch waren dieses kleine Sünden, die leichte durch Päpstlichen Ablass konnten gehoben werden. Sie hatten auch neue Sacramenten, die Firmung, ihre Salbung oder Chrisam. Die Bischöffe predigten nicht, sondern weiheten Pfaffen, Mönche, Glocken, Kirchen, Capellen, Bilder, Bücher, Kirchhöfen und dessgleichen; alle diese Dinge machten der Clerisei grosse Einkünffte. Die Heiligthümer hielte man in hohem Werthe, Knochen, Aerme, Füsse wurden in güldenen und silbernen Schachteln verwahret, unter der Messe aber zum küssen dargebothen, und auch dieses nicht umsonst. Anbey glaubten die Leute, dass ihnen durch Fürbitte derer Heiligen, welcher Knochen, Glieder, Haare sie anrührten, merckliche Hülffe geschehe. Der Brüderschafften

waren unzehlich viel, da sich gewisse Leute zusammenschlugen, ihre besondern Reguln aufsetzten, diese hatten ihre Pfaffen, Altäre, Capellen, Lichter, Rauchfässer, Feyertage, daran sie zusammenkamen Messe zu hören, und denen Pfaffen zu opffern, worzu nahmhaffte Einkünfften gestiftet wurden, und auch hierdurch konnte man seine Seligkeit zuwege bringen. In die Klöster nahme man Kinder, auch wider ihrer Eltern Willen, auf, zuweilen auch Eheleute, die ihre Ehegatten verlassen. Die Kloster-Gelübde hiefsen: Gehorsam, freywillige Armuth und Keuschheit. Diese zoge man dem gantzen Leiden Christi vor, und predigte öffentlich, sie seyen besser als die Tauffe. Die ordentliche Pfarrer hielten selten Messe, und das Heil. Abendmahl. Eine grosse Menge Messen wurden täglich in Städten, Flecken, Schlössern, Kirchen und Capellen gehalten, darzu gewisse Priester bestellet und zu ihrem Unterhalt Häuser, Aecker und Einkünffte gestifftet waren. Die meiste Messen hielte man für die Todten, auch solche, die schon vor etlich hundert Jahren gestorben, indessen waren doch die Lebende zugegen, und legten brav Geld auf die Altäre, welches denen Pfaffen zu Nutze kam. Die Menge der Clerisei ist so gross gewesen, dass allein die hiesige Stadt Gotha — — vierzehn Dohm-Herren, viertzig Pfaffen, dreyssig Augustiner-Mönche, zwey Terminirer und dreyssig Nonnen zu ernehren gehabt. Diese hielte man für heilige Leute, so uns den Himmel verdienen, und lebten doch so schändlich und unflätig, dass mans in der Welt nicht ärger antreffen wird. Der Ehestand war ihnen verboten, weil sie aber keine Keuschheit hatten, erfülleten sie die Stadt mit Hurerei, Ehebrecherei und Sodomitischen Sünden, dass es abscheulich war und konnten doch nicht gebändiget oder gestraffet werden, weilen sie allein unter geistlicher Gerichtsbarkeit stunden. Diese hielten davor, der Papst, als an Gottes Statt gesetzt, könne nicht irren, und dürffe ihm niemand wiedersprechen, wie sie auch keinen Wiederspruch lidten. — Vergl. *Bretschneider Luthers Schilderung der sittlichen Verderbniss der Deutschen zu seiner Zeit; im Reformations-Almanach v. J.* 1817. S. 212 ff.

8) Ueber die Trennung der griechischen Kirche von der römischen s. *Gieseler KGesch.* II. *Abth.* 1. S. 305 ff. und über die Versuche zur Wiedervereinigung, die jedoch zu keinem günstigen Resultate führten, *Gieselers* angef. W. II. *Abth.* 2. S. 535 ff. Schon glaubte die 2. öcumenische Synode zu Lyon (1274) die Wiedervereinigung bewerkstelligt zu haben, als sich diese, die eine Sache des griech. Hofes gewesen, nicht aber im religiösen Gefühle

des Clerus und Volkes begründet war, nach dem Tode des Kaisers Michael wieder auflöste; s. Mansi XXIV. Pag. 37 seq. Schröckh XXIX. S. 439 ff. Nachdem man späterhin die Versuche zur Vereinigung wieder aufgenommen hatte, erfolgte diese endlich am 6. Juli 1439 auf dem Concil zu Florenz, s. hierzu Labbei et Cossartii *Concil.* T. XIII; ebendas. Pag. 510 die Vereinigungsformel, welche die nöthigen Bestimmungen über die Unterscheidungslehren der griechischen Kirche von der römischen enthält. Man setzte fest: die Griechen sollten die Lehre vom Ausgehen des h. Geistes vom Vater und vom Sohne annehmen, doch sollte jede Kirche, ihrer bisherigen Gewohnheit gemäss, gesäuertes, oder ungesäuertes Brod beim Abendmahl gebrauchen; die Griechen sollten die Lehre vom Fegfeuer annehmen und den Papst als Oberhaupt der Kirche betrachten. S. zu dieser Vereinigungsformel: *Mémoire sur les exemplaires originaux du décret d'union de l'église Grecque avec l'église latine*, in den *Mémoires de l'Académie des inscriptions.* T. XLIII. *Pag.* 287 seq. Diese Vereinigung fand aber in der griechischen Kirche heftigen Widerspruch; sie wurde, obschon der Kaiser Johannes VII. Palãologus sie aufrecht zu erhalten suchte, dennoch durch eine Synode zu Jerusalem 1443 gänzlich verworfen; s. Leonis Allatii *De Ecclesiae Occidentalis atque Orientalis Perpetua Consensione Libri Tres. Coloniae Agrippinae* 1648. in Lib. III. Cap. IV. Pag. 938—947. Jo. Mich. Heinecii *Eigentliche und wahrhafftige Abbildung der alten und neuen Grichischen Kirche nach ihrer Historie, Glaubens-Lehren und Kirchengebräuchen. Leipz.* 1711. I. S. 178 ff. *Gieseler* KGgesch. II. Abth. 4. S. 540 ff.

§. 2.

Widerstreit gegen die herrschende Kirche.

Hermann v. d. Hardt Histor. literar. Reformat. I. II. *Löscher Reformations-Acta.* I. S. 307 ff. *Introductio in Historiam Evangelii Seculo XVI. passim per Europam renovati — — Autore Daniele Gerdesio. Groning. et Brem.* 1744. I. Pag. 8 seq. *G. Wernsdorff De primordiis emendatae per Lutherum reformationis. Vitemb.* 1708. *Andr. Weber Progrr. III. De literarum reformatoribus, reformationis lutheranae prodromis. Arnst.* 1717. *Joh. Jac. Brucker Historia critica philosophiae a mundi incunabulis etc. Lips.* 1742—1744. IV. 1. S. 77 seq. — *Planck Gesch. des protest. Lehrbegr. Leipz.* 1791. I. S. 1 ff.

Die Unhaltbarkeit des in der orthodoxen Kirche herrschenden Lehrbegriffes war, obschon diesen päpstliche Autori-

tät sanctionirt hatte, dennoch von einzelen Männern und Parteien aufgedeckt und angegriffen worden [1]). Es liess sich voraussehen, dass das päpstliche Lehrgebäude den heftigsten Erschütterungen werde ausgesetzt werden [2]), da die Wissenschaften, im Wiederaufleben begriffen, eifriger betrieben wurden; namentlich fand das Studium der alten Literatur [3]) eine sorgfältige Pflege und durch die Ausbildung desselben wurde ein freierer Geist der Untersuchung, als vorher bekannt war, herrschend. Durch das sorgfältige Studium der alten Sprachen erblühte auch das Studium der heil. Schrift und dieses verbreitete eine richtigere Kenntniss und Erklärung der heil. Bücher [4]). Nächst den alten Sprachen und dem Studium der heil. Schriften bearbeitete man vorzüglich die Geschichte [5]) und Philosophie; der Neuplatonismus und die aristotelische Philosophie fanden Anhänger und Verbreiter, welche häufig, ohngeachtet ihres Vorwandes kirchlicher Rechtgläubigkeit, die kirchliche Lehre tief verletzten [6]). Gegen die Scholastik traten die Humanisten als entschiedene Widersacher auf, und kämpften glücklich gegen sie [7]). Da die Scholastik unterlag, mufste auch die herrschende Kirchenlehre im Innersten verletzt werden, denn jene war auch eine Hauptstütze dieser. Mit Nachdruck läugnete man die Fundamentallehren der Kirche, dass der Papst der oberste Herr in der Kirche und in dem Staate sey, erklärte, dass man nur in Christo das Oberhaupt der Kirche erkennen könne, dass die allgemeinen Concilien, denen Infallibilität zukomme, als die höchste Gewalt in Glaubenssachen betrachtet werden müssen, dass sie über dem Papste stehen, dass von diesem an jene appellirt werden könne, dass nur die heil. Schrift als Norm des religiösen Glaubens und Lebens zu betrachten sey, dass alle nicht in ihr begründeten Lehren verworfen werden müssen [8]).

1) Hierher gehört zunächst Wiclef *und dessen Partei*; s. Thom. Walsingham *Historia Angliae major* (in *Camden Anglia, Normannica etc. Francofurti* 1602) Pag. 402 *seq.* Da-

vid Wilkins *Concil. magnae Britanniae et Hibern.* III. Pag. 116 seq.; 156 seq. Bisweilen mit Vorurtheil gegen *Wiclef: The history of the Life and Sufferings of the reverend and learned John Wicliffe D. D. By* John Lewis *A. M. London* 1720. Pragmatischer als diese Schrift ist das Werk: *The Life and Opinions of John de Wicliffe D. D. By* Robert Vaughan. London 1828. — W. Gilpins *Lebensbeschreibung der bekanntesten Reformatoren vor Luther. Aus dem Engl. Frkft. u. Leipz.* 1769. S. 1 ff. A. Zitte *Geschichte des englischen Reformators J. Wikleff. Prag* 1786. (J. F. W. Tischer) *Wiklefs Leben. Leipzig* 1801. Stäudlin *Allgemeine Kirchengeschichte von Grossbritannien. Gött.* 1819. I. S. 260 ff.; 269 ff.; 274 ff. Die Hauptschrift *Wiclefs* sind dessen *Dialogorum Lib. IV.* unter dem Titel: *Jo. Wiclefi viri undiquaque piissimi dialogorum libri quatuor, quorum Primus divinitatem et Ideas tractat, Secundus universarum creationem complectitur. Tertius de virtutibus, vitiisque ipsis contrariis copiosissime loquitur. Quartus Ro. ecclesiae sacramenta, ejus pestiferam dotationem, antichristi regnum, fratrum fraudulentam originem atque eorum hypocrisim, variaque nostro aevo scitu dignissima, graphice perstringit, quae ut essent in ventu facilia, singulorum librorum tum caput, tum capitis summam indice praenotavimus.* (Ohne Angabe des Druckortes) M. D. XXV. *) Die wichtigsten einzelen und hierher gehörigen Lehren, welche in Wiclefs Schrift hervortreten, sind folgende: In Glaubenssachen kann nur die heilige Schrift, nicht die Tradition, entscheiden, weder ein Papst, noch eine Kirchenversammlung kann untrüglich genannt und über die heil. Schrift (die Wiclef nach dem buchstäblichen Sinn auslegte und, nach der Vulgata und den Glossen des Lyra, in seine Landessprache übersetzte; s. *J. Lewis Hist. of the translation of the bible into English. Lond.* 1731.) gesetzt werden; Heiligenverehrung, Reliquiendienst und Ceremonien, die den Glauben und die Lehre des Evangeliums verfälschen, sind verwerflich. Nächst der Schrift muss auch der Vernunft eine Stimme in Religionssachen zugestanden werden. Nicht der Papst, der, wie jeder andere Mensch, ein

*) Richtiger, und gemäss dem Vorwort zum ersten Buche, würde diese Schrift Trialog genannt, da drei Theologen, — ein wahrhaftiger, ein lügenhafter, ein scharfsinniger und tüchtiger — über das damalige Verhältniss der herrschenden Kirche zur urchristlichen, über das Verhältniss der heil. Schrift zur Vernunft und der orthodoxen Lehre zur Schriftlehre sich unterreden.

Sünder ist, kann Oberhaupt der Kirche seyn; Christus ist es. Die Transsubstantiationslehre muss verworfen werden; Berengars Ansicht über das h. Abendmahl ist richtig. Verwerflich ist die Ohrenbeichte, der Bann, der Ablass, die Fürbitte der Heiligen, priesterliche Absolution; zur Sündenvergebung nützt nur aufrichtige Reue. Der Staat hat vollkommen Gewalt über die Kirche. Nur ein Unsittlicher kann ein Ketzer genannt werden, aber nie ein auf vernünftige Weise (sittlich) lebender Mensch.

Im Geiste Wiclefs traten *Conrad Stickna, Johann Milicz, Matthias von Janow* (A. Zitte *Lebensbeschreibungen der drei ausgezeichnetsten Vorläufer des berühmten M. J. Hus* [*Conrad Stickna, Johann Milicz* und *Matth. v. Janow*]. *Prag* 1786) auf, noch nachdrücklicher Huss (an welchen Hieronymus Faulfisch, *Pragensis*, sich anschloſs) und *dessen Partei.* (Über Huss und dessen Partei, aber gegen beide) Aeneas Sylvii *De Bohemorum origine ac gestis historia. Romae* 1475. *Wolferb.* 1620. Cap. XXXV; XXXVI. *Jo. Cochlaei Historia Hussitarum Lib. XII. ap. S. Victorem prope Moguntiam.* 1549; (für Huss und dessen Partei) *Hussitenkrieg, darinnen begriffen das Leben, die Lehre, der Todt M. Johannis Hussi, auch wie derselbe von den Böhmen — — ist gerochen etc., alles aus glaubwürdigen Geschichtschreibern, alten Monumenten und Manuscripten mit Fleiſs zusammengetragen durch* M. Zachariam Theobaldum. *Nürnberg* 1621. A. Zitte *Lebensbeschreibung des Mag. Joh. Huss von Hussinecz. Prag* 1789. (Tischer) *J. Hussens Lebensbeschreibung. Leipzig* 1798. *Gilpin* a. a. O. S. 153 ff. Tischer *Leben des Hieronymus von Prag. Lpz.* 1802. Casp. Royko *Geschichte der Kirchenversammluug zu Costnitz. Prag* 1796. I. S. 13 ff.; *Gieseler KGgesch.* II. Abth. 4. S. 390 ff.

Huss folgte in der Theologie dem Systeme Augustins, in der Philosophie dem Realismus. Seine Bestreitung der herrschenden kirchlichen Glaubenslehre tritt besonders in seiner Hauptschrift *Tractatus de Ecclesia* (1413) hervor; s. *Joh. Hus atque Hieronymi Pragensis Historia et Monumenta. Norimb.* 1715. *Liber Egregius De unitate Ecclesiae, Cujus autor periit in concilio Constantiensi. Mense Augusto*, An. M. D. XX, — ein besonderer alter Abdruck des *Tract. de Eccles.* Auch bei Huss finden wir die Hauptgrundsätze des Protestantismus hervorgehoben, nämlich, dass Christus allein das Haupt der Kirche sey und die heil. Schrift allein die Quelle des christlichen Glaubens. So heisst es im angeführten Tractat, in Beziehung auf die angegebenen Sätze, Cap. IV. auf folgende Weise:

Solus Christus est Caput universalis ecclesiae. —— Dupliciter potest intelligi caput ecclesiae, vel internum vel externum. Internum, ut capitalis persona ejusdem ecclesiae, et hoc dupliciter, vel quod praesideat quo ad bona corporalia ejusdem ecclesiae, vel quo ad bona spiritualia in regendo. Caput externum est persona praesidens subditis suae naturae, sed extra eorum numerum, quae dum influendo regit eos, dicitur illis caput. Et sic Christus est caput extrinsecum cujuscunque particularis ecclesiae et universalis secundum divinitatem, et est caput intrinsecum universalis ecclesiae secundum humanitatem, et illae duae naturae, divinitas et humanitas, sunt unus Christus, qui est caput unicum sponsae suae universalis ecclesiae, quae est praedestinatorum universitas.

Cap. VII. am Schlusse:

Unde nec Papa est caput, nec Cardinales corpus totum sanctae universalis ecclesiae catholicae. Nam solum Christus est caput illius ecclesiae, et sui praedestinati sunt corpus et quilibet membrum.

Ueber die Stelle im Evangel. Matth. Cap. 16. V. 18. lesen wir folgende Erklärung:

quia *tu es Petrus* i. e. confessor Petrae verae, qui est Christus et *super hanc petram*, quam confessus est, id est super me *aedificabo*, per fidem firmam et per gratiam consumantem, *ecclesiam meam*, i. e. praedestinatorum convocationem, qui post laborem ordinati sunt ad gloriam. — Cap. IX. *Ipse ergo Christus est fundamentum Apostolorum et totius ecclesiae, in quo ipsa construitur.* — — Aedificavit autem super se Christus ecclesiam fide, spe et charitate. Unde credimus et speramus in Christo, et non in Petro, et charitatem majorem vel dilectionem habere debemus ad Christum, quam ad Petrum. — Concedi tamen debet, quod *Apostoli* sunt fundamenta ecclesiae, *sed non eo modo, quo Christus est fundamentum.* Unde ipse est fundamentum fundamentorum, sicut est et sanctus sanctorum. Qua re sunt fundamenta prophetae et Apostoli? quia eorum autoritas portat infirmitatem nostram. Qua re sunt portae? Quia per ipsos intramus, per Christum intramus, ipse est janua. Ecce ex his patet, quod Christus est fundamentum ecclesiae, et quo Apostoli sunt fundamenta; Christus autoritate, qui ab ipso incipit, et in ipso finitur et per ipsum finitur constitutio ecclesiae. Prophetae vero et Apostoli sunt fundamenta, quia ipsorum autoritas portat infirmitatem nostram. — Suppositis quae diximus in I. II. III. et IV. capitulis, quod unica est sancta universalis ecclesia, — — et quod solum Christus

est caput illius ecclesiae, — — tunc manifestum est, quod Petrus non fuit nec est caput sanctae ecclesiae catholicae. Unde non est fideli multum simplici dubium, quando Petrus non audet se asserere fore caput sanctae ecclesiae catholicae, eo quod non totam rexit, nec tantum dignitate praecessit, nec sponsus ipsius ecclesiae catholicae fuit. — *Nimis magna praesumptio et stultitia foret, hominem praeter Christum se caput vel sponsum sanctae ecclesiae catholicae appellare.* — — Si jam dictis virtutum viis [nämlich der fides, humilitas et caritas, in quibus Petrus praecellebat] incedit vocatus Petri Vicarius, credimus, quod sit verus ejus vicarius et praecipuus Pontifex ecclesiae, quam regit. Si vero vadit viis contrariis, tunc est Antichristi nuncius, contrarius Petro et domino Jesu Christo. — Cap. VIII. Et quia credere est actus fidei, qui est fidere, ideo scito, quod credere, quod homini est ad beatitudinem necessarium, est veritati tanquam a deo dictae, sine haesitatione adhaerere firmiter. Pro qua veritate ratione certitudinis debet homo mortis periculo exponere vitam suam. *Et isto modo tenetur quilibet Christianus credere* explicite vel implicite *omnem veritatem, quam sanctus Spiritus posuit in scriptura.* Et isto modo non tenetur homo dictis sanctorum *praeter* scripturam, nec Bullis papalibus credere, nisi quod dixerint ex scriptura, vel quod fundaretur implicite in scriptura. Sed potest opinative homo credere Bullis, quia tam Papa quam sua Curia potest falli propter ignorantiam veritatis. De illa enim verificatur, quod fallit et fallitur. Fallit Papam lucrum, et fallitur propter ignorantiam. — — Aliter ergo creditur deo, qui nec falli nec fallere potest. Aliter Papae, qui falli et fallere potest, et sic aliter scripturae sacrae, et aliter Bullae humanitus excogitatae. *Nam scripturae sacrae nec licet discredere, nec licet contradicere,* sed Bullis licet et discredere et contradicere, dum vel indignos commendant, vel praeficiunt, vel avaritiam sapiunt, vel injustos magnificant, et innocentes deprimunt, vel mandatis Dei vel consiliis implicite contradicunt.

Ausserdem fügen wir noch folgende im Widerstreite mit der herrschenden Kirche stehende Lehrsätze aus dem Tract. *De ecclesia* an: In Cap. X. heisst es über die Schlüsselgewalt auf folgende Weise:

Patet, — quod non potest minister ecclesiae, Christi Vicarius, absolvere vel ligare peccata, remittere vel retinere, nisi prius deus id faciat. — — Unde vesane insaniunt presbyteri, qui putant vel dicunt se ad suum votum sol-

vere vel ligare, sine absolutione vel ligatione prima Christi Jesu. — — Cavere ergo debet Christi discipulus a fallacia Antichristi, dum sic arguitur; Quodcunque vicarius Christi ligaverit super terram, erit ligatum et in coelis, sed hunc fidelem laicum, nolentem sibi dare pro absolutione pecuniam, ligat supra terram, ergo ligatur in coelis. Similiter dum sic arguit. Quodcunque vicarius Christi solverit supra terram, erit solutum et in coelo, sed hunc incontritum volentem dare pecuniam, solvit supra terram, ergo est solutus et in coelo. Similiter si arguit, Quodcunque vicarius Christi solvit super terram, erit solutum et in coelo, sed hunc, demonstrato praescito, in agone mortis solvit supra terram, ergo ille solvitur et in coelis. — — Nam quicunque homo rite poenitens solutus fuerit super terram, a Christi vicario in terra, etiam solvitur in coelo. — Catholice credi debet, quod quilibet sacerdos Christi rite ordinatus, habet potestatem sufficientem, quaelibet Sacramenta sibi pertinentia conferendi et per consequens vere contritum absolvendi.

Der Clerus wird als Clerus Christi und Clerus Antichristi unterschieden:

Clerus Antichristi vel totaliter vel praeponderanter innititur legibus humanis et legibus Antichristi, et totum palliatur esse clerus Christi atque ecclesiae, ut populus simulatius seducatur et ista tam contraria oportet inniti duobus contrariis capitibus cum suis legibus. — Clerus Antichristi instat attentius pro traditionibus humanis et pro privilegiis, quae fastum vel lucrum seculi sapiunt defendendis, vultque gloriose et voluptuose et Christo dispariter vivere, postergans penitus imitationem in moribus domini Jesu Christi. Sed clerus Christi laborat assidue pro legibus Christi et ejus privilegiis, quibus bonum spirituale ostendendum, fugitque fastum et voluptatem seculi, quaerit conformiter Christo vivere, attendens diligentissime sequelam domini Jesu Christi.

Ueber den Genuss des h. Abendmahles sub utraque specie erklärte Huss (s. *Histor. et Monum.* I. Pag. 52 seq.):

Christus non sine ratione, nec gratis instituit utrumque modum sacramentalem suis fidelibus, sed ad magnum profectum. Nam modus manducandi sacramentalis sub forma panis est specialis modus figurandi et excitandi efficaciter ad manducationem spiritualem. Et modus sacramentalis bibendi sub forma vini est specialis modus figurandi et excitandi mentem ex institutione Christi ad gustandum suaviter effusionem Christi sanguinis, quem effudit. — Ex quo patet, quod sicut sacerdos digne sumens sub utraque specie non sine causa sumit: sic et devotus Laicus pot-

est licite sumere, cum eadem sit ratio quoad sumptionem corporis et sanguinis utrobique.

Von Bedeutung und im Widerstreite gegen die herrschende Kirche sind ferner Johann von Wesel, bes. in seiner *Disputatio adversus indulgentias* in *Walchii Monumenta medii aevi. Fasc.* I. Pag. 111 seq. und in seiner Schrift: *De auctoritate, officio et potestate pastorum ecclesiasticorum* in *Walchii Monum.* II. *Fasc.* II. Pag. 115 seq. Eigentlich hiess Johann von Wesel *Johann Richrath* aus *Oberwesel*; s. *Johann Wessel ein Vorgänger Luthers zur Characteristik der christl. Kirche und Theologie in ihrem Uebergang aus dem Mittelalter in die Reformationszeit* von D. C. Ullmann. *Hamburg* 1834. S. 109 ff.; Johann Wessel (*Gansfort; Lux Mundi; Magister contradictionum*), s. die angef. Schrift von *D. Ullmann.* Wessels Schriften erschienen zuerst als *Farrago Wesseli* ohne Angabe des Druckortes und Jahres, dann als *Farrago rerum theologicarum uberrima doctiss. Viro Wesselo Groningensi auctore, c. praef. Lutheri. Witeb.* 1522. u. öfter. M. Wesseli *Gansfortii Opera, quae invcniri potuerunt, omnia* ed. Petrus Pappus a Tratzberg. *Groning.* 1614; M. Nicolaus Rus, Priester in Rostock (s. *Flacii Catalog. test. verit. ed. Francofurti* 1666. Pag. 840; Savonarola (s. *Vita H. Savonarolae auct.* Jo. Franc. Pico in *Guil. Batesii vitae selectorum aliquot virorum. Lond.* 1681. *Vita Fr. Hieronymi Savonarolae auct.* J. F. Pico *Mirandolae Concordiaeque Principe notis accurata: adjecto ceu mantissa revelationum ejusdem F. Hieronymi compendio: additionibus insuper, actis, diplomatibus, epistolis, scriptorumque monimentis aucta et illustrata. Paris.* 1674.); Johann von Goch (eigentlich *Johann Pupper* aus *Goch* bei *Cleve*; s. *Walchii Monim. medii aevi. Fasc.* IV. *Praef.* Pag. XIII seq. Vol. II. Fasc. I. *Praef.* Pag. II. Schriften: *De quatuor erroribus circa legem evangelicam exortis, et de votis et religionibus factitiis dialogus* in *Walch. Fasc.* IV. Pag. 73 seq. *Epistola apologetica adversus quendam Praedicatorii Ordinis super doctrina doctorum scholasticorum et quibusdam aliis* in *Walch. Vol.* II. *Fasc.* I. Pag. I. Ueber diese und andere Männer s. *Gieseler* KGgesch. II. Abth. 4. S. 465 ff.

2) Petri de Alliaco *Canones reformandi Ecclesiam* (*v. d. Hardt* T. I. P. VIII. Pag. 409):

Quae Ecclesiae reformatio quam necessaria olim fuerit, et amplius modo sit, evidenter ostendit deflenda ipsius deformatio. — — Hoc autem Deus misericordissimus, qui solus ex malis bona novit elicere,

ideo permittere credendus est, ut eorum occasione Ecclesia sua in melius reformetur. —

(Ortuini Gratii) *Fasciculus rerum expetendarum et fugiendarum. Colon.* 1535. *Lond.* 1690. Pag. 167 ff.

3) A. H. L. Heeren *Geschichte der classischen Literatur im Mittelalter*; N. A. in dessen histor. WW. Th. 4 u. 5. Göttingen 1822. D. H. A. Erhard *Geschichte des Wiederaufblühens wissenschaftlicher Bildung, vornehmlich in Teutschland bis zum Anfange der Reformation. Magdeburg* 1827—1832. *Gieseler* II. Abth. 4. S. 502 ff. v. Ammon *Fortbildung des Christenthums zur Weltreligion. Leipz.* 1836. II. Abth. 2. S. 1 ff. — In Deutschland fand die alte Literatur ihre erste Pflege bei den Brüdern des gemeinschaftlichen Lebens (vergl. *C. Meiners Lebensbeschreibungen berühmter Männer aus den Zeiten der Wiederherstellung der Wissenschaften. Zürich* 1795—1797. II. S. 308 ff.); diese wendeten die aus jener erlangten Kenntnisse zunächst auf die Religion an und rügten offen die Gebrechen im kirchlichen Glauben und Leben. Einen neuen Aufschwung erhielt die begonnene Verbreitung der Wissenschaften und auch der richtigern Religionskenntniss durch die eben entstandene, schnell sich verbreitende und vervollkommnende Buchdruckerkunst (vergl. *Dan. Gerdesii Introductio in Histor. Evang. Sect. XVI. renovati I.* 1. seq. *Schaab Geschichte der Erfindung der Buchdruckerkunst durch Joh. Gensfleisch gen. Guttenberg zu Mainz, pragmatisch aus den Quellen gearbeitet.* Mainz. 1830.), so wie durch die sich vermehrenden Universitäten (s. *Chr. W. Fr. Walch Geschichte der evangelisch lutherischen Religion. Jena.* 1753. S. 87 ff.). —

4) Für die richtigere Kenntniss und Erklärung der h. Schrift erwarben sich vornehmlich die ausgezeichnetsten Verdienste Laurentius Valla durch seine *Annotationen (Gieseler* a. a. O. S. 537), Johann Reuchlin und Desiderius Erasmus; meist ihren Fussstapfen folgten die anderen aufgeklärteren Interpreten. Reuchlin (s. über ihn *Meiners* I. S. 44 ff.; *Erhard* II. S. 147 ff. *Joh. Reuchlin und seine Zeit von Dr.* E. Th. Mayerhoff. *Berlin.* 1830.) regte zuerst unter den Christen das Studium der hebräischen Sprache an durch sein Werk *De rudimentis hebraicis Lib.* III. *Phorcae.* 1506. und wies auch auf die Mängel hin (*Liber congestorum de arte praedicandi. Phorcae.* 1504.), welche in der herrschenden Predigtweise lagen (s. auch Anmerk. 7.). Desiderius Erasmus zeigte besonders die Mängel und Gebrechen in der Kirchenlehre; s. über ihn: *Erasmus von Rotterdam nach seinem Leben und Schriften von* S. Hess. *Zürich* 1790. A. Müller *Leben*

des Erasmus von Rotterdam. Hamburg. 1828. *Erhard* II. S. 461 ff. Erasmi *opera ed.* Beatus Rhenanus. *Basil.* 1540. und Joh. Clericus. *Lugd. Bat.* 1703. ff. Vorzüglich gehören hierher seine Schriften: *Enchiridion militis christiani; Mariae Encomium; Ratio verae theologiae; Ecclesiastes s. de ratione concionandi*, in *Erasmi Opp. ed. Clericus. T. V. Novum Testamentum juxta Graecorum lectionem cum versione Desiderii Erasmi Roterodami. Basil.* 1516. und später öfter; *Annotationes in N. T. Basil.* 1516. und öfter; *Paraphrases in Evang. Matthaei ac Joannis; in Epistolas.* 1522. In den *Annotat.* N. T. schreibt Erasmus zum Evang. Matth. 11, 30:

Quemadmodum apud Judaeos legem per se molestam aggravabant hominum constitutiones, ita cavendum est etiam atque etiam, ne Christi legem, per se blandam ac levem, gravem et asperam reddant humanarum constitutionum ac dogmatum accessiones. Quae sic primum obrepunt, ut vel tanquam pusilla negligantur, vel pietatis specie commendata libenter amplectantur etiam homines probi magis quam providi. Semel recepta paulatim gliscunt augescuntque, donec in immensum aucta jam nolentes premant et obruant, seu consuetudinis, cujus violenta tyrannis est, praesidio, seu Principum auctoritate, quod temere receptum est in suum emolumentum abutentium mordicusque retinentium. Quam pura, quam simplex fides a Christo nobis tradita, quam huic simile symbolum, sive ab Apostolis ipsis, sive a viris apostolis proditum! Huic deinde multum adjunxit Ecclesia, dissidiis Haereticorum dissecta vexataque. — Tot jam erant symbola, quot homines. — — Postremo res eo paulatim deducta est, ut Scholasticorum aliquot placita, quos articulos vocant, aut homunculorum quorundam nova quaedam ad fastum comminiscentium vel opiniones, vel somnia propemodum aequentur articulis fidei apostolicae. Atque in his nec scholae diversae, nec ejusdem scholae mystae inter se consentiunt: neque apud ipsos perpetua sunt, sed pro tempore mutantur. — Ac saepenumero fit, ut quod semel utcunque prodidit definiendi temeritas, confirmet et augeat tuendi pertinacia. — Pronunciandi temeritas a Veteribus orta nunc longius progressa est, quam ut ferri possit. — — Nec ulla superest medendi spes, nisi si Christus ipse vertat, aut certe excitet Pontificum ac Principum animos ad ea, quae verae sunt pietatis: aut Theologi et Concionatores, non seditiosis clamoribus, sed sobrie placideque, quae Christo digna sunt, magno consensu doceant et inculcent.

Merkwürdig und von Bedeutung waren auch die exegetischen Arbeiten des Jacobus Faber Stapulensis (*Quincuplex Psalterium, Gallicum, Romanum, Hebraicum, Vetus, Conciliatum. Paris.* 1509. *Commentare zu den Evangelien*, 1522, *und Episteln* 1527; *eine französische Bibelausgabe. Antwerp.* 1530.) und nicht minder bedeutend war die *complutensische Polyglotte*, — *Biblia sacra, vetus testamentum multiplici lingua nunc primo impressum. Tom.* I — V. *Novum testamentum. Tomus sextus. Compluti.* 1514—1517.

5) Sie wurde indess noch nicht in dem Umfange und mit dem Nachdrucke gegen den herrschenden Kirchenglauben geltend gemacht, der für diesen von entschiedenem und wichtigem Erfolge seyn konnte und musste. Von Bedeutung waren besonders in geschichtlicher Hinsicht die Untersuchungen des *Laurentius Valla* († 1456) in der Schrift: *De mentita Constantini donatione declamatio ad Papam.* Opp. Basil. 1543. Pag. 761 seq. *Heeren* II. S. 243 ff. *Chr. Jos. Jagemann Gesch. der freien Künste und Wissensch. in Italien. Leipz.* 1777—1781. V. S. 621 ff.

6) *Heeren* II. S. 41 ff. K. Sibyrking *Geschichte der platonischen Academie zu Florenz. Göttingen* 1812. Tennemann Gesch. der Philosophie. *Leipz.* 1798—1819. IX. S. 138 ff. Am bedeutendsten unter den Neuplatonikern waren Johannes Picus († 1494; *Meiners* II. S. 3 ff.) und Marsilius Ficinus († 1499; *Schelhorn de vita, moribus et scriptis Mars. Ficini* in *Schelhorns Amoenit. liter.* I. Pag. 37 seq.). Unter den Aristotelikern ragt vor allen Petrus Pomponatius († 1526) hervor; er ist als Wortführer in dieser philosophischen Partei seiner Zeit zu betrachten; s. *Tennemann* IX. S. 64 ff. Ferner: Petri Pomponatii *Opera de naturalium effectuum admirandorum causis, seu de incantationibus liber, item de Fato, Libero Arbitrio, Praedestinatione, Providentia Dei Libri V., in quibus difficillima capita et quaestiones theologicae et philosophicae ex sana orthodoxa fidei doctrina explicantur et multis raris historiis passim illustrantur per autorem, qui se in omnibus Canonicae scripturae sanctorumque Doctorum judicio submittit. Basil. Ven.* 1525. 1556. 1567. — Da Pomponatius und seine Schule bei ihren Untersuchungen über die Unsterblichkeit der Seele, Freiheit des Menschen, Vorsehung, über das Fatum u. s. w. sich auf den Unterschied zwischen positivem Glauben und natürlichem Wissen stützten, konnten sie nothwendig von der Verletzung der kirchlich sanctionirten Lehre nicht frei bleiben. — S. auch *Labbei et Cossartii Concil.* XIV. Pag. 187 seq.

7) Der offene und entscheidende Kampf der Humanisten gegen die Scholastiker begann mit dem Streite Reuchlins gegen Pfefferhorn und die *Dominicaner zu Cöln.* S. über diesen Streit v. d. Hardt *Histor. Liter. Reformat.* II. *Vita Jo. Reuchlini descr. a* J. H. Majo. *Francf. et Spirae.* 1687. Pag. 250 seq. *Mayerhoff* S. 114 ff.; *Erhard* II. S. 292. *Gieseler* II. Abth. 4. S. 532 not. z. Ein Product der Humanisten waren die *Epistolae obscurorum virorum* (s. die *Encyclopädie von* Ersch *und* Gruber im Art. *Augst*; die Ausg. der *Epist. obsc. viror. von D.* E. Münch. *Leipzig.* 1827; von H. W. Rotermund. *Hannoverae.* 1827. und die Einleitung zu dieser Ausg. *Gieseler* II. *Abth.* 4. S. 534. not. ff.). Hierher gehören ferner die am Schlusse der Anmerk. 1. und die in Anmerk. 4. erwähnten Männer, denen besonders noch Ulrich von Hutten beizufügen ist; s. *Ulrich von Hutten nach seinem Leben, Character und seinen Schriften geschildert von* C. J. Wagenseil. *Nürnberg.* 1823. — *Ulrici ab Hutten opera, quae exstant, omnia ed.* E. J. H. Münch. *Berol.* 1821—1825. Wie scharf Hutten gegen das Papstthum sich aussprach, ergibt sich u. a. aus der Vorrede (Kalend. Decemb. 1517.) zu seiner Ausgabe des *Laurentius Valla de falso credita et ementita Constantini donatione* (im *Fascicul. rerum expetendarum et fugiendarum.* Pag. 65. 66.). Hier heisst es:

In illos vere detestandi sceleris commentores, Pontifices, omnia acerbissima dicta, omniaque ferocissima facta conveniunt. Quidni? in depeculatores, in fures, in Tyrannos, in latrones. Quis violentior enim latro est, quam qui ita rapit, ut rapiendi modum nullum statuat? Hi fuerunt, qui, in minimo arrepta occassione, ad immensum progressi sunt diripiendi licentia, qui gratias venum exposuerunt, qui conditiones, qui dispensationes et infiniti generis bullas, qui vendiderunt tanto jam tempore. Qui in peccatorum remissione pretium statuerunt, et in poenis inferorum invenerunt sibi lucrum. Qui Sacerdotia heic, elemosynam parentum nostrorum passi sunt ab se mercari. Qui Germanis persuaserunt, Episcopos non esse, qui ab se pallia non emerint, multis aureorum millibus. Qui contenti non erant exigere extra ordinem quotannis semel, sed mittebant, quoties in mentem venisset, qui colligerent aliis alii de causis, nonnulli, quasi bellum apparaturi contra Turcas: alii ut templum, quod perfici non curant, Romae Divo Petro exstruant: Qui quum haec omnia facerent, tamen salutari vulgo Beatissimos et Sanctissimos volebant, nec aliquid in suos mores dici patiebantur, nedum fieri. Si quis vero Libertatis meminisset, aut si quis rapientibus impedimentum, aut moram si

quis omnino objecisset, in ejus saeviebant animam, perdentes actutum. — — Sic maledicendo perdebant illi animas hominum, quasi non esset Deo cara haec possessio. Ergo non fuerunt Pastores, quia non custodiebant animas, sed perdebant, et circumeuntibus dominicum gregem lupis objiciebant Christi oves. Non pastores fuerunt illi, inquam, sed lupi. Non custodes sed proditores et fures. —

Hierzu *Tom. VIII. Histor. Gallic. Mezeraei* Pag. 691 seq.:

Nullam curam gerentibus Ecclesiae Capitibus ad tuendam disciplinam, vitia atque excessus hominum ecclesiasticorum ad summum usque excreverunt apicem, fueruntque adeo publica, et omnium oculis exposita, ut odium atque contemtum populorum in se excitaverint. Non possumus repetere sine rubore foenera sive usuras, avaritiam, crapulas, dissolutionemque universalem Sacerdotum hujus seculi, licentiam et luxuriam monachorum, superbiam et luxum Praelatorum, eorumque omnium pudendam ignaviam, ignorantiam et superstitionem. Non erant quidem, haec fateor, nova scandala, verum barbaries atque ignorantia seculorum praecedentium aliquo modo ista abscondiderunt vitia, sed revivescente postea literarum luce et eruditionis, monstratae illae maculae coeperunt apparere, et quemadmodum mali indocti lumen illud ob oculos inde laesos ferre non potuerunt, ita nec iis pepercerunt eruditi, vertentes eos in ridiculum, atque propalantes illorum nuditatem pariter atque nefandam turpitudinem.

S. über die Angriffe der Humanisten auf die Scholastik auch *Gieseler II.* Abth. 4. S. 510. Not. i.

8) Nicolai Cusani (*Nicolaus Chryfftz* aus Cues an der Mosel, † 1464) *De catholica concordantia Libri III.* (in dessen Werken *Paris.* 1514. Tom. III); in *Lib. II.* Cap. XXXIV. heisst es:

Universale Concilium catholicae Ecclesiae supremam habet potestatem in omnibus super ipsum Romanum Pontificem. — — Si universalis catholica Ecclesia infallibiliter per Christi assistentiam dirigitur: tunc concurrente omnium Christianorum consensu ad quamcunque conclusionem necessitatem salutis includentem, necessario sequitur, illam christianam, fidelem et veram. Universale vero Concilium dictans talem conclusionem consensu et legatione omnium fidelium, necessario ex Christi assistentia et Spiritu Sancto inspirante vere et infallibiliter dictat eandem. — Omnes autem provinciales Synodos, ac etiam Romanos pontifices hoc privilegium non attingit. — — Illa Petri majoritas non fuit majoritas supra, sed infra Ecclesiam.

Ueber die *Constant.* Schenkung sagt der Vf. in Lib. III. Cap. II.:

> Sunt meo judicio illa de Constantino apocrypha, sicut fortassis etiam quaedam alia longa et magna scripta, Sanctis Clementi et Anacleto Papae attributa, in quibus volentes Romanam sedem omni laude dignam plus, quam Ecclesiae sanctae expedit et decet, exaltare, se penitus aut quasi fundant.

Gerson (Opp. II. Pag. 243.) *De potestate ecclesiae Considerat.* XI. folgert aus dem Augustinischen Satze:

> Quod claves Ecclesiae datae sunt non uni, sed unitati, et quod datae sunt Ecclesiae,

dass auch die höchste kirchliche Gewalt in ihrem ganzen Umfange in der Kirche selbst liege. Die Unfehlbarkeit der Concilien, welche Petrus de Alliaco noch läugnete (s. *Schedula* bei *v. d. Hardt* II. Pag. 194 seq.), wurde seit dem Costnitzer Concil unter den aufgeklärteren Theologen stabile Lehre (s. [*Fel. Ant. Blau*] *Kritische Geschichte der kirchlichen Unfehlbarkeit zur Beförderung einer freien Prüfung des Katholicismus. Frankfurt a. M.* 1791.), obschon immer Andere auftraten, welche die Infallibilität nur der allgemeinen Kirche zuschrieben, s. *Blau* S. 241 ff. So sagt ferner *Cusanus* a. a. O. Lib. II. Cap. IX.:

> Ecclesiastici canones non possunt nisi per ecclesiasticam congregationem, quae Synodus vel coetus dicitur, statui. Et ideo nisi, quicunque ille fuerit, aut Papa, aut Patriarcha, decreta secundum canones ecclesiasticos promulgaverit, non possunt illa statuta, canones, sive ecclesiastica statuta vocari; et nihil habent firmitatis, cujuscunque particularis statuta, nisi in quantum per acceptationem et usum seu consensum confirmentur, seu canonibus consentiant.

Ferner sagt der Vf. in Cap. XIII. über die Gleichheit der bischöflichen Gewalt mit der päpstlichen:

> Pro investigando veritatem illius, an scilicet de jure positivo omnes Praelati inferiores Papa derivative, scil. ab ipso Papa, jurisdictionem habeant; — oportet primo, si hoc verum foret, Petrum aliquid a Christo singularitatis recepisse, et Papam in hoc successorem esse. Sed scimus, quod Petrus nihil plus potestatis a Christo recepit aliis Apostolis. — Nihil enim dictum est ad Petrum, quod etiam aliis dictum non sit. — — Ideo recte dicimus, omnes Apostolos in potestate cum Petro aequales. — Unde cum potestas ligandi et solvendi, in qua fundatur omnis ecclesiastica jurisdictio, sit immediate a Christo; — et quia ab illa potestate ligandi et solvendi est divinae jurisdictionis potestas; patet, omnes Episcopos, et forte etiam Presbyteros aequalis potestatis esse quoad jurisdictionem etc.

Vergl. *Gerson* a. a. O. Pag. 256 seq. *Wesel* in seiner *Disputatio adv. indulg.* s. Anmerk. 1. geg. das Ende:

Sacerdotes Christi, quibus datae sunt claves regni coelorum, ministri sunt Dei in remittendis culpis. Poenam, quam pro peccato Deus indixit delinquenti, non potest homo remittere illi. Aliquem, quemcunque sacerdotem, etiam summum Pontificem, indulgentias dare, quibus sit homo ab omni poena a Deo indicta *solutus*, non est in sacro canone scriptum.

Der Papst kann nur von Strafen absolviren, die ein Mensch dem andern auflegt, a. a. O.:

Remissio peccatorum est gratiae, gratum facientis hominem Deo, donatio sive infusio. — Solus Deus donat gratiam et infundit — absque praecedente merito — his, qui quantum in eis est se parant ad recipiendum eam. — — Poenitentia est dolor de commissis peccatis. Et haec est dispositio congrua ad remissionem peccatorum. — — Jurisdictio, quae est in Ecclesia, secundum quam principes dominantur subditis, et leges indicunt eis, est a gentilitate sumpta et Christi verbo vetita (*Matth.* 20, 26). Jurisdictio itaque, quae nunc est in Ecclesia, est ab hominibus instituta, ut sentit b. Hieronymus etc. Ex his sequitur, quod pueriliter sentiunt, qui dicunt, indulgentias dari ex vi clavium jurisdictionis. — Tales remissiones, vocatae indulgentiae, sunt piae fraudes fidelium.

De auctoritate, officio etc. Pag. 133. a. a. O.

Qua nunc audacia — Apostolorum successores — mandant observandum, non quod Christus in literis sacris, sed quod ipsi ex sese vel *quaestus* gratia huc impulsi, aut imperitandi libidine affecti, praecipiunt: Si ne ipsis quidem Apostolis licuit extra praecepta Dei quicquam docere, cum dicat Dominus: *docentes eos servare, quaecunque praecepi vobis.*

Wessel in seiner Schrift: *De potestate Ecclesiastica (Opp. ed. Petr. Pappus a Tratzberg.* Pag. 759):

Propter Deum Evangelio credimus, et *propter Evangelium Ecclesiae et Papae*, non Evangelio propter Ecclesiam. — Dixit enim Apostolis Dominus Jesus: *Praedicate omni creaturae* etc. (*Matth.* 28, 19. 20.). Non igitur audiendi, nisi quantum missi: non missi, nisi cum Evangelio: non evangelisantes, nisi secundum Evangelium. Sed quia verisimilius est, unum aliquem penes Evangelium toti multitudini contradicentem errare, quam totam doctorum virorum Ecclesiam, ideo debet, quicunque ille fuerit, semper suspectum se habere, et formidare de errore. Verum quia scit, non impossibile, multos Doctores errare, debet semper ad parentem Evangelii veritatem primo amplecti. Debet

igitur sedulo diligenter inquirere veritatem et intelligentiam Evangelii. Debet tertio rationes contradicentium diligenter attendere, et illi parti, quam viciniorem Evangelio invenerit, firmiter adhaerere. Ex illo verbo Domini Jesu: *Super cathedram* etc. (*Matth.* 23, 2. 3.) multi Praelatorum Ecclesiae trahunt erroneam et falsam intelligentiam. Putant enim ex hoc verbo datam eis authenticam potestatem, ut obligare possint auditorem ad servandum et faciendum quae dicunt. — — Dei servi sumus, non Papae. — Papa tenetur credere et obligatur cum omnibus obligatis fidelibus. Et quando credit sicut obligatur, tunc fideles obligantur credere quod ipse credit: non quia ipse credit, sed quia credit quod credere debet. Et si alius melius eo crediderit quod credere debet, ipse Papa debet cum illo credere quocunque, etiam laico et muliere.

Bei dem Sacrament der Busse (Pag. 789) spricht der Verf. über die Theile desselben, nämlich über die contritio, confessio und satisfactio und sagt:

Non — prima contritio, neque postrema satisfactio ad Sacramentum poenitentiae vivificantis et justificantis ex morte ad vitam necessariae sunt, licet sine vera contritione etc. sicut nec sine vera humilitate vita Spiritus vel redit, vel conservatur. Participatio sacramentorum est opus gratiae, non justitiae. — Poenitentia, si sacramentum est, contritione non eget, quia contritio justitiae opus est, et ita contritus ante sacramentum justus. Pag. 796. Valde irrationabiliter de Sacramento confessionis loquuntur, qui adjunctam satisfactionem adserunt essentialem partem poenitentiae. Primo, quia detractant sacramentali sufficientiae, qui non putant, Principis donationem sufficere ad remissionem. Secundo, falsificant verbum absolutionis, quia, cum dicunt absolvo, postea ligant, et innodatum dimittunt.

Vom Abendmahl heisst es (Pag. 703):

Sic participare corpori et sanguini, hoc manducare est magis, quam si decies millies Eucharistiam ad altare de manu sacerdotis arido corde, frigida voluntate, licet etiam in statu salutis, capiamus.

Vergl. Pag. 673; 678. — Vergl. ferner: *Grundzüge der Theologie des Hieronym. Savonarola von D.* v. Ammon in *Winers* und *Engelhardts Journal der theologischen Literatur* VIII. S. 257 ff.

II. *Einfluss der Reformation auf die kirchliche Glaubenslehre.*

§. 3.

1. Entstehung der protestantischen Glaubenslehre.

a) Die lutherische Kirche und deren symbolische Bücher.

Jo. *Wolf Lect. memorabilium et reconditarum Centenarius XVI. Lauing.* 1600. *Val. E. Löscher Vollständige Reformations-Acta und Documenta auf das Jahr* 1517—29. *Leipz.* 1720—29. *J. Barth. Riederer Beilage zu den Reformations-Urkunden. Altd.* 1762. *Herm. v. d. Hardt Hist. Literar. Reformationis — continens opera aliquot rara, partim Manuscripta. Francof. et Lips.* 1717. *D. M. Luthers Schriften — herausg. von J. G. Walch. Halle* 1745. *XV—XVII. Corpus Reformatorum ed. Bretschneider. Halis Saxonum. Vol. I—IV. Viti Ludov. a Seckendorf Commentarius Historicus et Apologeticus de Lutheranismo. Lipsiae* 1694. *Jo. Sleidani De statu religionis et reipublicae Carolo V. Caes. Commentarii. Argentor.* 1550. *(— multis annotationibus illustrata a Chr. C. Am Ende. Francof.* 1785). *Christian August Saligs Vollständige Historie der Augspurg. Confession und derselben Apologie. I. Th. Biss auf den Anno* 1555 *geschlossenen Religionsfrieden fortgeführt. Halle* 1730. *II. Th. die Historie der Reformation — biss auf das Jahr* 1556 *begreifend. Halle* 1773. *III. Th. die Historie der Reformation in Teutschland biss auf das Jahr* 1563 *fortführend. Halle* 1735. *Jo. Georgii Walchii Bibliotheca Theologica Selecta. Jenae* 1757. *I. Pag.* 314—560. *Geschichte der Entstehung, der Veränderungen und der Bildung unsers protestantischen Lehrbegriffs vom Anfang der Reformation bis zu der Einführung der Concordienformel von D. Gottl. Jac. Planck. Th.* 1. *u.* 2. *Leipz.* 1791. *Th.* 3. *Abth.* 1. *Leipz.* 1796. *Abth.* 2. *Leipz.* 1798. *Th.* 4. *(Geschichte der protestant. Theologie von Luthers Tode bis zu der Einführung der Concordienformel. Th.* 1.). *Leipz.* 1796. *Th.* 5. *Abth.* 1. *(Gesch. der protest. Theol. Th.* 2. *Abth.* 1.) *Leipz.* 1798. *Th.* 5. *Abth.* 2. *(Gesch. der protest. Theol. Th.* 2. *Abth.* 2.). *Leipz.* 1799. *Th.* 6. *(Gesch. der protest. Theol. Th.* 3.) *Leipz.* 1800. *C. Villers Ueber den Geist und den Einfluss der Reformation Luthers. Hamb.* 1805. *Marheinecke Institutiones*

Symbolicae. Berolini 1812. *Comparative Darstellung des Lehrbegriffs der verschiedenen christlichen Kirchenpartheien etc. von Ge. Bened. Winer. Leipz.* 1824. *Symbolik aller christlichen Confessionen. Von Dr. Ed. Köllner. I. Symbolik der lutherischen Kirche. Hamburg* 1837.

Vergebens war die Reformation an Haupt und Gliedern selbst von Concilien gefordert, vergebens von den Päpsten versprochen worden [1]). Die kirchliche Glaubenslehre, zwar lebhaft angefochten [2]), blieb herrschend, bis sie endlich in Deutschland durch Luthers 95 Theses aufs Neue angegriffen [3]), durch Luther, Melanchthon und deren Freunde mit Erfolg bekämpft wurde. Der Grund, auf welchen Luther den Abfall vom römischen Lehrbegriffe stützte, war die heilige Schrift [4]). Seit dem Reichstage zu Speier 1529 entstand für die, welche sich der Reformation Luthers angeschlossen hatten und anschlossen, der Name Protestanten [5]); in demselben Jahre erschien Luthers grosser und kleiner Catechismus [6]), jener vorzugsweise für die Geistlichen zum Unterrichte des Volkes, dieser vorzugsweise für den Laienstand bestimmt. Auf dem Reichstage zu Augsburg übergaben (25. Juni 1530) die Protestanten, die sich die eigentliche und rechte catholische Kirche nannten, ihr Glaubensbekenntniss, — die Augsburgische Confession. Dieser Confession wurde von der römischen Kirche die Confutation entgegengesetzt, welche in der von Melanchthon verfassten Apologie ihre Widerlegung erhielt [7]). — Da vom Papste Paul III. ein Concil nach Mantua ausgeschrieben war (23. Mai 1537), versammelten sich die evangelischen Fürsten in Schmalkalden; Luther legte hier die Artikel vor, welche als Glaubensartikel von den Evangelischen fest und streng aufrecht erhalten werden müssten und unter dem Namen Schmalkaldische Artikel bekannt sind. Melanchthon fügte ihnen einen Tractat über den *Primat des Papstes und die Jurisdiction der Bischöfe* bei [8]). — Leider wurden die Evangelischen von den Catholischen fortwährend als Abtrün-

nige verfolgt; erst durch den Augsburger Religionsfrieden, 1555, fand die Gesammtheit der Lutheraner, als evangelisch-lutherische Kirche, gesetzliche Anerkennung [9]). Um die inneren Spaltungen, welche in der lutherischen Kirche, fast von ihrem Entstehen an, herrschten, beizulegen, waren vergebliche Versuche gemacht worden; endlich unternahm es Jacob Andreae der Concordiensache sich zu unterziehen [10]) und ihm gelang es, nach einer langen Reihe von Jahren und nach grossen Mühseligkeiten, die Concordie zu bewerkstelligen. Zunächst entstand die Schwaebische Concordie [11]), dann der Consensus Dresdensis, die Maulbronner Formel [12]), da. Torgische Buch [13]) und aus einer Umarbeitung dieses Buches endlich die Formula Concordiae [14]). — Da sich die Gesammtheit der Protestanten für die wahre catholische Kirche erklärte, erkannte die lutherische Kirche, mit der ganzen protestantischen und catholischen Kirche überhaupt, auch die drei öcumenischen Symbole als Glaubensschriften an [15]). Einzele Länder des lutherischen Lehrbegriffs traten auch mit besonderen symbolischen Schriften hervor [16]).

1) *Dringend* war die Reformation an Haupt und Gliedern jüngst vom *Concil zu Pisa* (25. März — 7. August 1409) verlangt worden (*Muratori Rerum Italicarum Scriptores. Tom.* XIX. Pag. 909 sq. *Mansi Sacrorum conciliorum — — nova collectio. Tom. XXVII.*); Papst Alexander V. hatte sie auch versprochen, aber nicht ausgeführt; Sess. XXI. bei *Mansi* a. a. O.

Item Dominus noster sanctissimus cum consilio Concilii intendit reformare Ecclesiam in capite et in membris. Et quia jam multa per Dei gratiam sunt expedita, quae ipsum Dominum nostrum et favorem Praelatorum, aliorumque inferiorum concernunt, restantque alia, quae propter recessum Praelatorum et Ambassiatorum de praesenti expediri non possunt: propterea Dominus noster sacro requirente et approbante Concilio dictam reformationem suspendit et continuat usque ad proxime indictum Concilium etc. —

Das nächste Concil sollte, gemäss der Bestimmung von Sess. XX., nach Verlauf von drei Jahren gehalten werden; es kam aber nicht zu Stande. Aufs Neue wurde die Reformation an Haupt und Gliedern auf dem *Concil zu Costnitz* angeregt (s. *Petri de Alliaco cano-*

nes reformandi Ecclesiam in Conc. Constantiensi bei *v. d. Hardt* I. VIII. Pag. 409 seq.), aber man fasste nur einige minder wichtige Beschlüsse (*v. d. Hardt* IV. Pag. 1435 seq.). Papst Martin V. bewerkstelligte die längst gewünschte Reformation auch nicht (vgl. *Sessio* XLIII. bei *v. d. Hardt* IV. Pag. 1535 seq.), obschon er hierzu durch die *Avisamenta Nationis Germanicae super articulis juxta decretum Concilii reformandis, exhibenda Domino nostro sanctissimo* (bei *v. d. Hardt* I. XXII. *Pag.* 999 seq. s. dazu *Responsio Dom. Pap. Martini super reformatione capitulorum, in Concilio per decretum statutorum, per modum Avisamenti data Nationibus; v. d. Hardt* I. XXII. Pag. 1021 seq.) noch eine ganz besondere Aufforderung erhalten hatte. Von entschiedener Wichtigkeit für die Reformation an Haupt und Gliedern waren die Sitzungen des *Concils von Basel* (s. *Mansi* XXIX. Pag. 61; 74; 101; 104; 110; 137; 147), doch wurde die Bedeutung der Beschlüsse durch das neu entstandene Schisma sehr niedergedrückt. Dem *Concil von Pisa* (1511) setzte Papst Julius II. ein Lateranconcil entgegen (welches Papst Leo X. nach dem Tode des Julius fortsetzte), und machte auf diese Weise alle reformatorischen Bewegungen jenes Concils erfolglos. Vergl. *Gieseler* II. Abth. 4. S. 180 ff.

2) S. §. 2. mit Anmerk. 1. und 8.

3) *v. d. Hardt Hist. Liter. Reformat.* IV. Pag. 16 seq. *Löscher Reformat.-Acta* I. S. 438 ff. *Kapp Schauplatz der Tetzel. Ablasskrämerey. Leipz.* 1720. S. 71 ff. *D. M. Luthers Schriften herausgeg. von Walch* XVIII. S. 254 ff. Die wichtigsten Theses (s. auch *Dan. Gerdesii Monumenta Antiquitatis — — partim ex impressis Documentis rarioribus partim ex MSS. eruta. Tom.* I. Pag 116 seq.) sind folgende:

I. Dominus et Magister noster Jesus Christus, dicendo, *Poenitentiam agite* etc. omnem vitam fidelium poenitentiam esse voluit. II. Quod verbum poenitentiae de poenitentia sacramentali (i. e. confessionis et satisfactionis, quae sacerdotum ministerio celebratur) non potest intelligi. III. Non tamen solam intendit interiorem: Imo interior nulla est, nisi foris operetur varias carnis mortificationes. V. Papa nec vult nec potest ullas poenas remittere praeter eas, quas arbitrio vel suo vel canonum imposuit. VI. Papa non potest remittere ullam culpam, nisi declarando aut approbando remissam a Deo. Aut certe remittendo casus reservatos sibi, quibus contemptis culpa prorsus remaneret. VIII. Canones poenitentiales solum viventibus sunt impositi: nihilque morituris secundum eosdem debet imponi. X. Indocte et male faciunt sacerdotes ii, qui mori-

turis poenitentias canonicas in purgatorium reservant. XI. Zizania illa de mutanda poena canonica in poenam purgatorii, videntur certe dormientibus Episcopis seminata. XIII. Morituri, per mortem omnia solvunt, et legibus canonum mortui jam sunt, habentes jure earum relaxationem. XVI. Videntur infernus, purgatorium, coelum differre, sicut desperatio, prope desperatio, securitas differunt. XX. Igitur Papa per remissionem plenariam omnium poenarum, non simpliciter omnium intelligit, sed a se ipso tantummodo impositarum. XXI. Errant itaque indulgentiarum praedicatores ii, qui dicunt, per Papae indulgentias hominem ab omni poena solvi et salvari. XXIV. Falli ob id necesse est majorem partem populi, per indifferentem illam et magnificam poenae solutae promissionem. XXV. Qualem potestatem habet Papa in purgatorium generaliter, talem habet quilibet Episcopus et curatus in sua dioecesi et parochia specialiter. XXVI. Optime facit Papa, quod non potestate clavis (quam nullam habet) sed per modum suffragii, dat animabus remissionem. XXVII. Hominem praedicant, qui statim ut jactus nummus in cistam tinnierit, evolare dicunt animam. XXVIII. Certum est nummo in cista tinniente, augeri quaestum et avaritiam posse: Suffragium autem Ecclesiae est in arbitrio Dei solius. XXX. Nullus securus est de veritate suae contritionis: multo minus de consecutione plenariae remissionis. XXXII. Damnabuntur in aeternum cum suis magistris, qui per literas veniarum securos sese credunt de salute. XXXV. Non Christiana praedicant, qui docent, quod redempturis animas, vel confessionalia non sit necessaria contritio. XXXVI. Quilibet Christianus vere compunctus habet remissionem plenariam a poena et culpa, etiam sine literis veniarum, sibi debitam. XLIII. Docendi sunt Christiani, quod Papae mens non est, redemptionem veniarum ulla ex parte comparandam esse operibus misericordiae. XLV. Docendi sunt Christiani, quod qui videt egenum, et neglecto eo dat pro veniis, non indulgentias Papae, sed indignationem Dei sibi vindicat. L. Docendi sunt Christiani, quod si Papa nosset exactiones venialium Praedicatorum, mallet Basilicam S. Petri in cineres ire, quam aedificare cute, carne et ossibus ovium suarum. LX. Sine temeritate dicimus, claves Ecclesiae (merito Christi donatas) esse thesaurum istum (sc. Ecclesiae). LXII. Verus thesaurus Ecclesiae est sacrosanctum Evangelium gloriae et gratiae Dei. LXXVI. Dicimus contra, quod veniae papales nec minimum venialium peccatorum tollere possint quoad culpam. LXXXI. Facit haec licentiosa veniarum praedicatio, ut nec rev-

rentiam Papae facile sit etiam doctis viris redimere a calumniis, aut certe argutis quaestionibus laicorum. LXXXII. Scilicet, cur Papa non evacuat purgatorium, propter sanctissimam charitatem, et summam animarum necessitatem, ut causam omnium justissimam cum tamen infinitas animas redimit propter funestissimam pecuniam ad structuram Basilicae; quae est causa levissima? LXXXIII. Item, cur permanent exequiae et anniversaria defunctorum et non reddit aut recipi permittit beneficia pro illis instituta, cum jam sit injuria pro redemptis orare. LXXXIV. Item, quae illa nova pietas Dei et Papae, quod impio et inimico propter pecuniam concedunt, animam piam et amicam Dei redimere: Et tamen propter necessitatem ipsiusmet piae et dilectae animae, non redimunt eam gratuita charitate? XCIV. Exhortandi sunt Christiani, ut caput suum Christum per poenas, mortes, infernosque sequi studeant. XCV. Ac sic magis per multas tribulationes intrare coelum, quam per securitatem pacis confidant.

4) Seckendorf *Commentarius de Lutheranismo I. Sect.* 13. Pag. 31. Die Verhandlungen Cajetans mit Luther zu *Augsburg* 1518. (s. *Seckendorf* a. a. O. *Lib.* I. *Sect.* 16. Pag. 46 seq. *Löscher* II. S. 435 ff.) Walch XV. S. 679 ff.:

Es ist die Disputation so weit eingewachsen, dass Doctor Martinus hat gesagt: Er halte derselben Extravaganten keine für genugsame Beweisung so grosser Sachen. Denn sie verkehrten die heilige Schrift und führten sie nicht recht ein. Da hat der Legat gesprochen: Der Papst habe aller Dinge Macht und Gewalt. Darauf hat Doctor Martinus geantwortet: Salva Scriptura, das ist, Ja, es sey wahr, doch so fern, dass die heilige Schrift vom Pabste nicht zerrissen würde;

S. 691 ff. — Verantwortungsschreiben Luthers an den Churfürsten zu Sachsen gegen Cajetans Klagschreiben, 19. Novbr. 1518. bei De Wette *D. Martin Luthers Briefe, Sendschreiben u. Bedenken. Berlin* 1825—1828. I. Pag. 146 seq. 174 seq.; bei *Walch* XV. S. 772 ff.:

Warte derohalben, begehre und bitte nochmals auf diese Stunde, mir anzuzeigen einen einigen Spruch der Schrift oder der heiligen Väter, welcher meiner Lehre und Meinung zuwider sey. —

Disputation zu Leipzig (Seckendorf a. a. O. Sect. 25. Pag. 72 seq.; Löscher III. S. 205 ff.; *Walch* XV. S. 1069 ff.; 1443 ff.) und dazu die Briefe *Luthers* an den Kaiser Carl V. (in *Aurifaber* Epp. I. Pag. 229 seq.; in *Dan. Gerdesii Monum.* II. Pag. 3 seq. de Wette I. Pag. 392 seq. Walch XV. S. 1636 ff.), an den *Erzbi-*

schof von Mainz und *Bischof von Merseburg* (in *Aurifaber* I. Pag. 233 seq.). Die Protestation und das Erbieten *Luthers*:

— — so ich nach erbarer verlegung mit bestendigem grund der heyligenn Schrift vnrecht befunnden vnnd vberwunden wurde, mich vnderthenig*lich* lassenn weysenn u. s. w.,

bei *Walch* XV. S. 1653 ff. *de Wette* I. Pag. 398 seq. — Luthers *Sermon vom Banne* (bei *Walch* XIX. S. 1099 ff.) und seine Schrift an *Kays. Maj. und den christlichen Adel deutscher Nation, von des Christlichen Standes Besserung, mit einer Vorrede an Nic. Amsdorf* (bei *Walch* XXII. S. 246 ff.). — Die Verhandlungen zu Worms (Seckendorf I. Sect. 37. Pag. 147 ff. Salig I. S. 44 ff. *Walch* XV. S. 2018 ff.; 2232 ff.) W. G. H. Boye *Luther auf dem Reichstage zu Worms. Halle* 1817. J. G. Zimmer *Luther auf dem Reichstage zu Worms. Heidelb.* 1821. *Planck* I. Buch 3. S. 376 ff. *de Wette* I. Pag. 534 seq.; 548 seq.; 575 seq.; 579 seq.; 589 seq. *Luth. W. Altenb. Ausg.* I. S. 720 ff.:

Darum bitte ich durch die Barmherzigkeit Gottes Ew. Kayserl. Majestät, Chur- und Fürstliche Gnaden, oder wer es thun kann, er seye hohes oder niedriges Standes, wollen Zeugnüss geben, mich mit Prophetischen und Apostolischen Schrifften überweisen, dass ich geirrt habe, so ich dess überzeuget werde, will ich gantz willig und bereit seyn, allen Irrthum zu wiederruffen und der erste seyn, der meine Büchlein ins Feuer werffen will. — — — Weil denn Kays. Majest. Chur- und Fürstl. Gnaden eine schlechte, einfältige, richtige Antwort begehren, so will ich die geben, so weder Hörner oder Zähne haben soll, nehmlich also: Es sey denn, dass ich mit Zeugnissen der Heil. Schrifft, oder mit öffentlichen klaren und hellen Gründen und Ursachen überwunden und überwiesen werde (denn ich glaube weder dem Pabste noch Concilien alleine nicht, weil es am Tag und offenbahr ist, dass sie offt geirret haben, und ihnen selbst wiederwärtig gewesen seyn) und ich also mit den Sprüchen, so von mir angezogen und angeführet sind, überzeuget, und mein Gewissen in Gottes Wort gefangen sey, so kann und will ich nichts wiederrufen, weil weder sicher noch gerathen ist, etwas wider das Gewissen zu thun. —

Seckendorf I. Sect. 45. Pag. 163 ff. spricht sich über die Principien aller dogmatischen Ansichten Luthers dahin aus, dass er sagt:

Duobus fundamentis omnia scripta Lutheri dogmatica innituntur: affirmat ut certa et credenda, quae ex sacra Scri-

ptura probari possunt; negat articulos fidei esse, quae ex Scriptura pro talibus non possunt demonstrari;

daher habe Luther die Ohrenbeichte verworfen und die rechte Art der christlichen Beichte nach Matth. 18, 15—20. gezeigt, indem er die Gründe vorlegte, durch welche die Christen zu willigem Bekenntnisse ihrer Sünden geführt werden müssten,

nempe ex utilitate submissionis et mortificationis, et ex solatii ubertate, quod absolutio ecclesiastica ob promissionem Christi secum fert.

S. ferner Pag. 166 ff. *Art. Smalcald.* II. Pag. 308. (*Libr. Symbol. ed.* Hase):

Regulam autem aliam habemus, ut videlicet verbum Dei condat articulos fidei, et praeterea nemo, ne Angelus quidem.

Vergl. die Concordienf. Pag. 570; 572; 632 (ed. *Hase*). Luther erkannte zugleich die Nothwendigkeit, die Bibel zum Gemeingut der Christen zu machen und das Verständniss ders. durch eine Uebersetzung in die Muttersprache auch den Laien besser zu eröffnen, als es durch die zu Nürnberg in den Jahren 1477; 1483; 1490 und zu Augsburg im Jahre 1518 erschienenen deutschen Bibelübersetzungen geschehen war. Luther hatte schon im Jahre 1517 die sieben Busspsalmen, nach der Vulgata und der Version des Hieronymus und Reuchlin, übersetzt, Vorlesungen über die Psalmen (über die er im Jahre 1519 von Neuem Vorlesungen hielt) und über den Brief an die Römer gehalten. Ueber diese Vorlesungen schreibt *Seckendorf* I. Sect. 63. Pag. 316:

Laudat eas Melanchthon in vita Lutheri, et ex eo Melch. Adamus his verbis: Aggressus est, officii ratione, enarrare epistolam ad Romanos, deinde Psalmos. Haec scripta sic illustravit, ut post longam et obscuram noctem nova lux oriri videretur, omnium piorum et prudentum judicio etc.

S. *Corpus Reformat. ed.* Bretschneider Lib. II. Pag. 70. mit den wichtigen Erklärungen und den Citaten in der Anmerk. — (*Elias Frick*) *Seckendorff Ausführliche Historie des Lutherthums — — Aus dem Lateinischen ins Deutsche — übersetzet.* Leipz. 1714. S. 409 f.; 417—418. *Seckend.* I. Sect. 45. Pag. 176 f. — Zunächst erschien die deutsche Uebersetzung des N. T. S. hierzu *de Wette* II. Pag. 115 seq.; 170 seq.; 176 seq.; 195; 216; 235 seq.; 242. Vergl. *Corp. Reformatorum* Lib. II. Pag. 120 ff. mit den Citaten daselbst; Pag. 128; 159; 285; 387; 443; 454; 521. Seckendorf I. Sect. 51. Pag. 203 seq. *Walch* XV. *im Anhang* S. 149. Der Prediger Lange in Erfurt, ein Augustiner, war auch mit der Uebersetzung des N. T. beschäftigt, Luther ermahnte ihn, das Unternehmen fortzusetzen (s. *de Wette* II. Pag. 115. und

Walch a. a. O. S. 178. Nach *Seckendorf* a. a. O. Pag. 204. soll das N. T. nach und nach erschienen seyn; dieser Angabe widersprechen Luthers Briefe an Georg Spalatin (bei *de Wette* II. Pag. 170 seq.; 176; 195 und bei *Walch* a. a. O. S. 179 u. 190). Im September 1522 war das ganze N. T. vollendet (s. *de Wette* II. Pag. 249 am Schlusse), erschien in Fol. und in 3 Theilen; im December schon erfolgte eine zweite Aufl. Vergl. übrigens für die Uebers. des N. T. auch die Briefe Luthers bei *Walch* a. a. O. S. 183; 192—198. Zur Uebersetzung des A. T. s. *Seckendorf* a. a. O. Pag. 204 seq. *Frick* S. 520 f.; *Walch* XV. *Anhang* S. 183; XVI. S. 508; XXI. S. 316 ff. Im December 1522 gab Luther die Uebersetzung der 4 mosaischen Bücher in die Druckerei. S. *de Wette* II. S. 254. Luther schrieb an Spalatin, dass er mit der Uebersetzung des *Leviticus* beschäftigt sey, dass die Bücher des *Moses* erst im Januar 1523 unter die Presse kommen würden; doch schon am 19. Decemb. 1522 schrieb er an Wenc. Link (s. *de Wette* II. S. 266):

> Mosen finivi transferendo; finita est et alia editio novi Testamenti.

In Beziehung auf das 5. *Buch Mos.* schrieb Luther im Jahre 1523 an Spalatin (s. *de Wette* II. S. 339):

> Ego hac hebdomade Deuteronomium absolvam et jam in recognoscendo sumus, ut tradatur typis.

Im Jahre 1523 erschien nicht blos die Uebersetzung genannter Bücher, sondern auch der Bücher von *Josua* bis zum Buche *Hiob*; denn Luther schrieb an Nic. Hausmann (s. *de Wette* II. Pag. 435):

> Jam absoluta altera parte Testamenti veteris, quae ad festa proxima edentur, simul ad tertiam me dedo difficillimam et maximam.

Im Jahre 1524 wurde die Uebersetzung des Buches *Hiob*, der *Psalmen*, der *Sprüchwörter*, des *Predigers* und *Hohenliedes Salomonis* vollendet. Im Jahre 1526 übergab Luther die Uebersetzung des Buches *Habakuk* (s. *de Wette* III. Pag. 114; 130) und *Jonas*, dem die Uebersetzung des Buches *Zacharias* folgen sollte, zum Drucke (s. *de Wette* III. Pag. 130). Das Buch des *Zacharias* kam im Anfange des Jahres 1527 unter die Presse (s. *de Wette* III. Pag. 154), ward aber erst am Schlusse des Jahres vollendet (s. *de Wette* III. Pag. 224; 247 seq.; 255). Im Mai des Jahres 1528 war Luther noch mit der Uebersetzung des *Jesaia* beschäftigt (s. *de Wette* III. Pag. 326), aber bis zum October desselben Jahres war schon die zweite Auflage dieser Uebersetzung vergriffen (s. *de Wette* III. Pag. 389). Im Mai 1529 wurde die Uebersetzung des

Buches der Weisheit gedruckt (s. *de Wette* III. Pag. 460; *Seckendorf* Lib. II. Sect. 19. Pag. 149; die *Uebersetzung von dess. Werk.* S. 999). Im Anfange des Jahres 1530 arbeitete Luther an der Uebersetzung des Buches *Daniel* und *Jeremias* (s. *de Wette* III. Pag. 553; IV. Pag. 12., wo Luther zugleich bemerkt, dass er auch begonnen habe, die noch übrigen prophetischen Schriften des A. T. zu übersetzen; bis Pfingsten wollte er die Arbeit vollendet haben; *de Wette* IV. Pag. 15). Nach seinem Briefe vom 19. Juni an Conr. Cordatus hatte er die Uebersetzung des *Jeremias* vollendet; die Uebersetzung des Buches *Ezechiel* war ihm noch übrig (s. *de Wette* IV. Pag. 43), doch schrieb er am 15. Aug. an Melanchthon (s. *de Wette* IV. Pag. 134):

> Ego taedio quoque, non tantum capitis morbo Ezechielem posui, interim minores Prophetas verto, et in hebdomade ista absolvam, Deo volente: superest enim Haggaeus tantum et Malachias;

am 10. Octbr. 1531 an Spalatin (s. *de Wette* IV. Pag. 310):

> Duas horas singulis diebus impendo Prophetis corrigendis.

Nach dem Briefe an Justus Menius vom 18. Octbr. 1531 (s. *de Wette* IV. Pag. 311) wurde die Uebersetzung der Propheten gedruckt, die nach *Frick* S. 1088 schon im Jahre 1530 erschienen seyn sollte (vergl. *Seckendorf* Lib. II. Sect. 32. Pag. 180). Im Jahre 1534 war die Uebersetzung des ganzen A. T. beendigt. Zur Uebersetzung des N. T. gebrauchte Luther die Ausgabe des Erasmus, zur Uebersetzung des A. T. die Brixener Ausgabe vom Jahre 1492, neben der Septuaginta und Vulgata; ausserdem die rabbinischen Commentare nach der Postille des Nicolaus de Lyra. Vergl. *S. J G. Palm Historie der teutschen Bibelübersetzung D. Martin Luthers von* 1517—1534 herausg. von *J. M. Göze. Halle* 1772. — *Panzer Entwurf einer vollständigen Geschichte der Bibelübersetzung Luthers. Nürnberg* 1783. Marheineke *Ueber den religiösen Werth von Luthers Bibelübersetzung. Berlin* 1815. In dieser Beziehung s. Luthers Erklärung in *Fricks* Uebersetzung des Werkes von *Seckend.* S. 1153 f.; bei *Walch* XXI. S. 316 ff.

5) Seckendorf *Lib.* II. *Sect.* 14. Pag. 127 ff.; Salig I. S. 128 ff.; Jo. Joach. Müller *Historie von der evangelischen Stände Protestation und Appellation wider und von dem Reichsabschied zu Speyer.* 1529. *Jena* 1705. Walch XVI. S. 315 ff. *Aller des heiligen Römischen Reichs gehaltener Reichstäge Ordnungen, vnd Abschiedt etc. Maynts* 1585. S. CLXXIII ff.; *Hortleder Der Römischen Kayser Vnd Königlichen Maicstete Auch*

des Heiligen Römischen Reichs Geistlicher vnnd Weltlicher Stände — — Handlungen vnd Aussschreiben etc. Von den Vrsachen des Teutschen Kriegs Kaiser Carls des Fünfften etc. Frankfurt am Mayn 1617. Buch I. Cap. 4. S. 43. Cap. 5. S. 44 ff. *Corpus Reformatorum* Lib. IV. *Planck* II. S. 439 ff. Vergl. auch *Ch. Gotthold Neudecker Urkunden aus der Reformationszeit. Cassel* 1836. S. 78 ff.

6) Schon im Jahre 1525 war die Ausarbeitung eines Catechismus für nöthig gefunden geworden; man hatte sie den Theologen Justus Jonas und Johann Agricola aufgetragen, s. *Frick* S. 737. Luther fühlte die Nothwendigkeit des Erscheinens eines Catechismus, welcher vor Allem einen Unterricht über den Decalogus, über das Symbolum (d. i. die drei Artikel des christlichen Glaubens) und über das Vater Unser enthalten müsse. Seckendorf Lib. II. Sect. 9. Pag. 53:

> Primum opus esse ait Catechismo, et quidem rudi, populari, simplice (ein grober, schlechter, einfältiger); — vult vero maxime doceri in catechismo illo decalogum, Symbolum Apostolicum et orationem dominicam, huc enim fere redire omnia.

Nach vorgegangener Kirchenvisitation (s. Seckendorf Lib. II. Sect. 13. Pag. 100 ff.; Salig I. S. 120 ff.; Planck II. S. 335 ff. A. G. Rosenberg *Von der ersten Kirchenvisitation in der evangelischen Kirche. Bresl.* 1754) erschienen der grosse und kleine Catechismus; *Seckendorf* Lib. II. Sect. 17. Pag. 145; dess. Uebers. S. 986 ff. *de Wette* III. Pag. 417; 426. S. über beide Catechismen §. 1. u. 2. mit der reichen Literatur, in den Prolegomenen zu der Ausg. der Symb. BB. von Hase. Pag. CXLIX ff.; *Walch Bibl. Theol. Sel.* I. Pag. 454 seq. *Köllners Symbolik* I. S. 473 ff. Ihre Sanction als symbolische Bücher der lutherischen Kirche spricht die *Form. Concord.* in d. *Epitome* aus (*Lib. Symbol. ed. Hase*) Pag. 571:

> — profitemur publice, nos etiam amplecti Minorem et Majorem D. Lutheri Catechismos, ut ii Tomis Lutheri sunt inserti: quod eos quasi Laicorum Biblia esse censeamus, in quibus omnia illa breviter comprehenduntur, quae in Sacra Scriptura fusius tractantur et quorum cognitio homini Christiano ad aeternam salutem est necessaria.

Aehnlich in P. II. Solida, Plana ac Persp. Repet. Pag. 634.

7) *Seckendorf* Lib. II. Sect. 20. Pag. 150 ff.; *Salig* I. S. 153 ff.; *Frick* S. 1015 ff. Ge. Cölestinus *Hist. Comitiorum anno* 1530 *Augustae celebratorum. Francof. ad Viadr.*

1577. *Planck* III. S. 1 ff. *Corp. Reformatorum ed.* Bretschneider Lib. V. dazu einige Briefe in den *von mir herausg. Urkunden* zu dem Jahre 1530. — Insbes. *Lib. Symb. ed.* Hase. *Prolegom.* Pag. III seq. — LXXIV. (auch üb. d. *Confess. Aug. Variata*) mit den literärischen Nachweisungen und Anmerkungen daselbst; ebendas. über die *Confutation* Pag. LXXIV—LXXVI. und die *Confutatio Pontificia*, bis Pag. CXIV. *Köllners Symbolik* I. S. 397 ff. Ferner *Walch* XVI. S. 1117 ff.; *dess. Bibl. Theol. Sel.* I. Pag. 315 seq. *Salig* I. S. 228 ff. *Planck* III. S. 57 ff. — *Confessio Augustana et Responsio pontificia s. Confutatio quae vulgo dicitur — e Cod. Dessaviensi exscript. cum prolegomenis et epil. — — typis reddend. cur.* Mich. Weber. *Viteberg.* 1810. — Die Sanction der Augsb. Confession, als eines symbolischen Buches, ist schon in der Schlusserklärung der schmalkaldischen Artikel (*Lib. Symb. ed. Hase.* Pag. 356):

— — omnes Concionatores, qui in hoc Smalcaldensi Conventu interfuerunt, consentientes profitentur, se juxta articulos Confessionis et Apologiae sentire, et docere in suis Ecclesiis,

ausgesprochen; von Neuem in der Concordienformel: *Epitome.* Pag. 571. *Solid. Decl.* P. 633, in welchen Stellen zugleich die Approbation der Apologie und die entschiedene Verwerfung der *Confess. Aug. variata*, als einer Normalschrift für den Glauben und die öffentliche Lehre enthalten ist. Ueber die *Apologie* s. ausser *Hase Prolegom.* Pag. CXIV—CXL. und den daselbst angeführten ausgewählten literarischen Nachweisungen, auch die oben angeführten Schriften und Müller *Hist. — — der Protestation* S. 393 ff. Seckendorf Lib. II. Sect. 35. Pag. 200 seq. *Frick* S. 1130 ff.

8) Seckendorf Lib. III. Sect. 16. Pag. 151 seq. 154 seq.; *Frick* S. 1589 ff., besond. S. 1597 ff. Hortleder — — *Von den Vrsachen des teutschen Krieges I. Cap.* 29. Walch XVI. S. 2290 ff.; d. Art. S. 2326 ff. Planck III. S. 291 ff. Vergl. auch die *von mir* herausg. *Urk. aus der Reformationszeit* S. 274 ff. Insbesondere *Articuli, qui dicuntur Smalcaldici. E Palat. cod. msc. ed.* Ph. Marheineke. *Berol.* 1817. *Lib. Symb. ed.* Hase *Prolegom.* Pag. CXL—CLVIII. Zu den Tractaten *De Potestate et Primatu Papae* und *De Potestate et Jurisdictione Episcoporum* vergl. ausser den angef. Citaten noch besonders J. Ch. Bertrams *Geschichte des symbolischen Anhangs der Schmalkaldischen Artikel, herausgeg. mit einer Vorrede von P. Generani Uebersetzung von J. B. Riederer, Alt.* 1770. *Köll-*

ners Symbolik I. S. 461 ff. — Ausserdem wichtige Aeusserungen and die Tractate Melanchthons im *Corp. Reformat. ed. Bretschneider.* Vol. III. Lib. VII., u. a. Pag. 293:

Nostra sententia semper fuit, ne simpliciter recusaretur Synodus, quia etiamsi Papae non liceat esse Judicem, habet tamen Jus indicendae Synodi. Deinde judicium constitui a Synodo debet, sed homines acutiores disputabant has meas rationes argutas quidem esse et veras, sed inutiles. Eam esse tyrannidem Pontificis, ut, postquam consensissemus nos venturos esse in Synodum, interpretaturi essent, nos etiam Pontifici tribuere judicandi auctoritatem. Vidi aliquid esse periculi in mea sententia, etiamsi erat honestior, sed vicit altera sententia, re diu acerrimeque disputata, ut haec fatalia mihi videantur. Periculum esse video ingentis motus, nisi Deus succurrerit. Quanquam saepe dixi, rectissime eos tantum hac recusatione uti, si nolint quaedam moderari et concedere aliquid τῷ ἱερατικῷ τάγματι.

Die Sanction der Schmalkaldischen Artikel, als Normalschrift zur Glaubens- und Kirchenlehre, ist schon in der Schlusserklärung enthalten, wiederholt ist sie in der *Epit. Form. Conc.* ausgesprochen (*Lib. Symb. ed.* Hase) Pag. 571:

judicamus, unanimem Consensum et Declarationem Christianae nostrae fidei et Confessionis, inprimis contra Papatum, et hujus falsos ac idolatricos cultus et superstitiones, et alias sectas esse — — et Articulos Smalcaldicos anno XXXVII. conscriptos et praecipuorum Theologorum illius temporis subscriptione comprobatos.

Aehnlich Pag. 634. — Vergl. auch *Köllners Symbolik* I. S. 439 ff.

9) *Salig* I. S. 683 ff. 690 ff. *Planck* III. Abth. 2. S. 520 ff. — Christoph Lehmann *Acta publica et originalia de Pace publica, d. i. Reichshandlungen, Schriften und Protokolle über die Reichsconstitution des Religionsfriedens. Frkft.* 1707. *Ge. Litzel Gründliche Ausführung der Geschichte vom Religions-Frieden. Frkft.* 1755. *Fr. Dominik Häberlin Neueste teutsche Reichsgeschichte* II. S. 688 ff. — *J. St. Pütter Historische Entwickelung der heutigen Staats-Verfassung des deutschen Reichs. 3. Aufl. Göttingen* 1798. I. S. 406 ff. (Ueber Einwendungen von römisch-catholischer Seite) J. A. L. B. De Ikstadt *De justa et efficaci summi Pontificis protestatione contra pacem religiosam — in dess. Opusc. Ignolstd.* 1747. II. Pag. 320 seq. und Ant. Schmidt *Vindiciae pro sententia — de Ikstadt — adv. — Schotti — censuram. Heidelb.* 1772; in dess. *Thesaur. Juris eccl. (Heidelb.* 1772—79) I. Pag. 428 seq. — *Vom Geiste des Religionsfriedens* in *Henke's Magazin für Religionsphilosophie* III.

S. 596 ff. — — *Aller des heiligen Römischen Reichs Ordnungen, gehaltener Reichsstäge und Abschiedt. Mayntz* 1585. II. S. 82:

— — So sollen die Kayserliche Maiestat, wir, auch Churfürsten, Fürsten vnnd Stände dess heiligen Reichs, keinen stand dess Reichs, von wegen der Augspurgischen Confession, vnnd derselbigen lehr, Religion, vnnd glaubens halb, mit der that, gewaltiger weiss vberziehen, beschädigen, vergewaltigen, oder in andere wege, wider sein Conscientz, gewissen vnnd willen, von dieser Augspurgischen Confessions Religion, Glauben, Kirchengebräuchen, Ordnungen, vnnd Ceremonien, so sie auffgericht, oder nachmals auffrichten möchten, in ihren Fürstenthumben, Landen vnnd Herrschafften tringen, oder durch Mandat, oder in einicher anderer gestalt beschweren, oder verachten. — — Dargegen sollen die Stände, so der Augspurgischen Confession verwandt, die Römische Kayserliche Maiestat, vns vnnd Churfürsten, Fürsten vnnd andere dess heyligen Reichs Stände der alten Religion anhengig, Geistlich vnnd Weltlich, sampt vnnd mit ihren Capiteln, vnnd andern Geistliche standts, auch vngeachtet, ob vnnd wohin sie ihre Residentzen verrückt oder gewendet hetten — gleichergestalt bey ihrer Religion, Glauben, Kirchengebräuchen, Ordnungen, vnnd Ceremonien, auch ihren Haab, Güttern, liegend vnnd farend, Landen, Leuthen — — vnbeschwerdt bleiben, vnnd sie derselbigen friedlich vnndrüglich gebrauchen, geniessen, vnweigerlich volgen lassen, — — doch sollen alle andere, so obgemelten beyde Religionen nit anhängig, in diesem frieden, nit gemeint, sonder gentzlich aussgeschlossen seyn.

10) Casp. Füger *Kurzer wahrhaftiger und einfältiger Bericht von dem Buche Form. Conc. Dressden.* 1580. Rud. Hospiniani *Concordia discors. De origine et progressu Form. Conc. Lib. unus; ex Actis tum publ. tum privat. Tigur.* 1607 *et Genev.* 1678; (dagegen) Leonh. Hutteri *Concordia concors. De origine et progressu Form. Concord. Lib. unus. Witemb.* 1614. *cum praefat. Val. Alberti, Francof. et Lips.* 1690. Ge. Müller *Des Lutherischen Concordien Buches gründliche und ausführliche Historie. Freiberg.* 1704. Jac. H. Balthasar, *Historie des Torgischen Buchs — nebst anderen zur Historie des Concordien Buches gehörigen und bisher unbekannten Nachrichten. Greifsw. und Leipz.* 1-6. St. 1741—44. VII. 1—4. VIII. 1756. Nik. Anton *Geschichte der Concordienformel der evangelisch-lutherischen Kirche.*

Leipz. 1779. *J. Gc. Walch Introduct. in libros Eccl. Lutheranae symbolicos. Jenae.* 1732. *Desselb. Religionsstreitigkeiten* I. S. 141 ff. *Planck* VI. (III.) S. 371 ff. *Köllners Symbolik* I. S. 523 ff.

11) Den ersten Entwurf der Artikel, welche zur Herbeiführung der Concordie dienen sollten, s. bei Hutter *Conc. conc.* S. 109—117: *Bekänntniss und kurze Erklärung etlicher zwiespaltiger Artikel, nach welchen eine christliche Einigkeit in den Kirchen, der Augspurgischen Konfession zugethan, getroffen, und die ärgerliche langwierige Spaltung hingelegt werden möchte;* im Ausz. bei *Planck* VI. S. 381 ff. Andreae stellte endlich die Streitfragen in sechs Predigten zusammen: *Sechs christliche Predigten von den Spaltungen, so sich zwischen den Theologen Augspurgischer Konfession von Anno* 1548 *biss auf das Jahr* 1573 *nach und nach erhaben, wie sich ein einfältiger Pfarrherr und gemeiner christlicher Laye, so dadurch möchte verärgert seyn worden, aus seinem Katechissmo darein schicken soll, durch D. Jacobum Andreä.— Tübingen.* 1573. Die erste Predigt betraf die Lehre von der Rechtfertigung; die 2. die Lehre von den guten Werken; die 3. die Lehre von der Erbsünde und vom freien Willen; die 4. die Lehre von den Adiaphoris; die 5. die Lehre vom Unterschiede des Gesetzes und Evangelii; die 6. die Lehre von der Person und den Naturen Christi. In der Darstellungsweise befolgte Andreä den Gang, dass er angab, wo und wie die Streitfragen entstanden, dass er auf das Falsche der streitigen Ansichten aufmerksam machte, indem er die Vertheidiger derselben namentlich anführte, und zeigte, was man, der Lehre des Katechismus gemäss, zu glauben habe. Diese Predigten fanden besonders in Niedersachsen Widerspruch. Andreä verfasste darauf aus jenen Predigten eine *Explicatio Controversiarum* in 12 *Artikeln*, in welchen die streitigen Artikel „*in Thesi et Antithesi*" aufgestellt waren (*Erklärung der Kirchen in Schwaben und Herzogthum Würtemberg*, häufig auch Liber Tubingensis genannt). S. hierüber auch *Antiquitates Ecclesiasticae inclytae urbis Brunsuigae: Oder der berühmten Stadt Braunschweig Kirchen-Historie von* Philippo Julio Rehtmeyer. *Braunschw.* 1707. III. Cap. VIII. S. 441 ff. Jene 12 Artikel sind bis jetzt ungedruckt. Durch Martin Chemnitz und Dav. Chytraeus (s. auch die Beil. zum II. Th. S. 196 ff. in dem Werke: *Das Evangelische Lüneburg: Oder Reformations- und Kirchen-Historie der Altberühmten Stadt Lüneburg — Von* Johann Georg Bertram. *Braunschw.* 1719), wurden sie, den Censuren und Verbesserungen der niedersächsischen Theologen gemäss, so umgearbeitet, dass sie ein fast ganz neues

Werk wurden. Dieses erschien nun als die Schwaebische Concordie, (— *Schwäbische und Sächsische Concordienformel*—) in Ciph. Matth. Pfaff *Acta et Scripta publica Ecclesiae Wirtenbergicae. Tubing.* 1719. Pag. 381—511. unter dem Titel *Formula concordiae inter Saxonicas et Suevicas ecclesias.* Ueber die Annahme und Verwerfung dieser Concordie s. *Planck* VI. S. 418; zu *Pfaff* ebend. S. 419. Anmerk.

12) Aus der Schwäbischen Concordie entstand — nachdem der Consensus Dresdensis, *oder Christliche Bekenntniss der Kirchen Gottes in des Churf. zu Sachsen Landen von dem heil. Nachtmal des Herrn Christi, in der christlichen Versammlung zu Dresden gestellet, mit einhelligem Consensus beider Universitäten Leipzig und Wittenberg, der dreien geistlichen Consistorien und allen Superintendenten in diesen Landen. Wittenb.* 1571. (s. Planck a. a. O. S. 402 ff.) keine Einigung im Glauben herbeiführen konnte und die Exegesis der Wittenberger (1574), welche den Cryptocalvinismus in sich trug, neue Bewegungen verursacht hatte, — die Maulbronnische Formel, indem man die Schwäbische Concordie abkürzte und hier und da mit Beweisstellen aus Luthers Schriften versah. Der Churfürst von Sachsen, August, zeigte sich geneigt, dem Concordienwerke sich anzuschliessen. In Stuttgardt war der Fürst von Henneberg, Georg Ernst, mit dem Markgrafen zu Baden, Carl, bei Herzog Ludwig von Würtemberg in einer Familienangelegenheit zusammengekommen; auf den Rath ihrer Theologen musste eine neue Concordienformel abgefasst werden, die dem Churfürsten von Sachsen zugeschickt werden sollte, um dessen Anschliessen an die Concordie zu bewerkstelligen, da man hierzu die Schwäbische Concordie nicht für geeignet hielt. Schon vorher waren *Lucas Osiander*, Hofprediger des Herzogs von Würtemberg, und *Balthasar Bidembach*, Propst an der Stiftskirche zu Stuttgardt, beauftragt worden, mit *Abel Scherdinger*, Hofprediger des Fürsten von Henneberg, und einigen Theologen des Markgrafen von Baden über die Einrichtung und Abfassung einer Vereinigungsformel sich zu verständigen (s. Hutter a. a. O. S. 319 f.; Löschen III. S. 253, dazu aber Planck VI. S. 429 Anmerk.). Die Formel wurde durch die zuerst genannten Theologen entworfen, im Kloster zu Maulbronn von zwei Theologen des Fürsten von Henneberg und einem Theologen des Markgrafen von Baden am 19. Jan. 1576 geprüft, und durch Unterschrift approbirt; daher erhielt sie den Namen Maulbronnische Formel. Sie ist noch ungedruckt. S. *Epitomes Historiae Ecclesiasticae, Centuriae Decimae Sextae Pars Altera. Autore* Luca Osiandro

D. Lib. IV. Cap. 3. Pag. 865 ff. Hier heisst es Pag. 866, dass den zwei Würtemberger Theologen (Bidembach und Osiander) der Auftrag gegeben worden:

ut scriptum de controversiis saepe jam nominatis componant: in quo veritas coelestis doctrinae perspicue exponatur, et idoneis testimoniis confirmetur: et errores notentur, atque rejiciantur. Hoc factum est anno septuagesimo sexto. Adornatur igitur tale scriptum per Theologos Wurtembergicos praedictos, in quo status cujusque controversiae perspicue ponebatur. Et affirmativa quidem propositio vera, sacris literis, testimoniis ex Augustana confessione, et Apologia ejusdem, item utroque Lutheri Catechismo, atque ex Schmalcaldicis articulis petitis confirmabatur: falsa vero doctrina rejiciebatur, atque condemnabatur. Haec omnia tam secreto, atque summo silentio acta atque tractata fuerunt, ut praeter dictos jam Principes et Theologos, nullus praeterea homo ac ne secretissimus quisque Consiliarius aut Secretarius rerum harum conscius esset. Hoc scripto absoluto, Principum praedictorum jussu, Maulbronnae in reformato Monasterio Wurtembergico convenerunt: Theologi duo Wurtembergenses: duo Hennebergenses: et unus a Marchione Badensi missus. Hi scriptum diligenter perlegerunt, expenderunt, et, quibus in locis necessarium videbatur, emendarunt.

Vergl. über die Formel das Bedenken Andreä's bei *Hutter* a. a. O. Pag. 308 ff.; ebendas. Pag. 276 ff. über die Verhandlungen der Concordiensache im Convente zu Lichtenberg. Im Auszuge bei *Planck* VI. S. 430 ff.

13) Zur weiteren Verhandlung und zur endlichen Erreichung des Strebens nach einer Concordie hatten sich die der Concordiensache zugethanen Fürsten, besonders durch den Churfürst August von Sachsen veranlasst, vereinigt, einen *Convent zu Torgau* zu veranstalten. Am 28. Mai 1576 wurden die Verhandlungen daselbst eröffnet; die wichtigsten Theologen bei denselben waren: Andreae, Chemnitz, Musculus, Chytraeus und Körner. S. *Hutter* a. a. O. Pag. 323 ff. Die Proposition des Churfürsten (bei *Hutter* a. a. O. und *Löscher* III. S. 254 ff.) lautete dahin: dass die Theologen alle bisjetzt über die Concordiensache bekannt gewordenen Bedenken, Rathschläge und selbst die schon erschienenen Vereinigungsformeln sorgsam erwägen, sich gegenseitig und friedlich über sie verständigen und dem Churfürsten über die Art und Weise der Vereinigung, so wie über die streitigen Artikel ihr Bedenken eröffnen, aber auch zugleich dahin wirken sollten, dass endlich unter den Theologen und Ständen der Augsb. Confession

ein „einhelliger rechter Verstand in der Religion und freundliches gutes Vertrauen wiederum gepflanzt, erbaut und erhalten werden möge." So erschien nun, nach einer Berathung des Convents von wenigen Tagen, das Torgauische Buch, wahrscheinlich unter dem Titel: *Torgisch Bedenken, welchermassen vermöge Gottes Worts die eingerissne Spaltung zwischen den Theologen der Augspurgischen Confession christlich verglichen und beigelegt werden möchte. Anno* MDLXXVI. D. Jac. Heinrich Balthasar *Historie des Torgischen Buches, als des nähesten Entwurfs des Bergischen Concordienbuchs.* Sechs Stücke. Dazu: *Abdruck des Torgauischen Buchs aus einer gleichzeitigen handschriftlichen Urkunde mit einer Vorrede von* Joh. Salom. Semler. *Halle.* 1760., wozu man aber *Plancks* Anmerkung VI. S. 451 vergleichen muss; s. auch *Ernesti Neue theolog. Bibl.* II. S. 544 ff. Der Convent schrieb am 7. Juni an den Churfürsten: — — wir haben

„die beede uns übergebene Schriften von den streitigen Artickeln, nämlich das zu Maulbrunn gestellte Bedenken, wie auch das andre, zwischen den Niedersächsischen und Schwäbischen Theologen vorgelaufen und verfasset, mit Fleiss durchlesen, alle und jede Artickel insonderheit wohl erwogen, und einhellig dahin geschlossen, weil beede Schriften, so viel die Lehre an ihr selbst belangt, rein, und Gottes Wort gemäss, und demnach nicht allein im Grund einig, als aus einem Geist hergeflossen, sondern auch zum guten Theil mit allerley und dergleichen Worten die streitigen Artickel darinnen erkläret, das beede Bedenken zusammengetragen, und was in dem einen nützlich erinnert, so in dem andern nicht gesetzt, aus demselben in das andre gebracht, und also neben unsre Erinnerung, so bei einem jeden Artickel weiter vorgefallen, in ein Corpus und Schrift verfasset."

Hieran schliesst sich die Bemerkung, dass die Formel gerade keine Glaubensnorm abgeben, dass vielmehr den Kirchen Augsb. Confession das freie Urtheil durchaus nicht benommen seyn und die Formel fernerem Bedenken unterworfen seyn sollte, doch dürfe man hoffen, dass eben keine grosse Bedenken über die Formel entstehen, dass daher auch der Friede in der Kirche werde hergestellt werden. S. *Hutter* a. a. O. S. 325 ff. *Schütz Vit. Chytr.* II. Pag. 401 seq. *Planck* VI. S. 448 f.; 452 ff. mit den Nachweisungen das.

14) Nach Vollendung des Torgischen Buches liess sich der Churfürst August ein Gutachten darüber ausfertigen, wie die Parteien am besten zur Annahme des neuen Corcordienbuches gebracht werden möchten; s. *Löscher* III. S. 255 ff. Das Gutachten wurde an die auswärtigen Kirchen gesandt; vergl. *Planck* VI.

S. 457 ff. Zur weiteren Erörterung kam die Concordiensache durch den *Convent zu Riddagshausen*; s. *Hutter* S. 402 ff. dazu *Planck* VI. S. 459 ff.; durch den *Convent zu Braunschweig*, s. *Rehtmeyer* III. S. 453 ff.; durch den *Recessus Molonienſis*; s. *Bertram Beil. zum* II. Th. S. 321 ff.; durch den *Convent zu Rostock*; s. *Schütz Vita Chytraei* II. S. 413 ff. und ebendas. *Anhang* XIV. Von Seiten mehrer angesehener Theologen wurden Bedenken über die Verhandlungen abgefasst; erwähnenswerth sind besonders folgende: das Bedenken der Theologen von *Hessen*, (s. *Hospinian Conc. disc.* Pag. 104 seq.); von Holstein, (s. *Semlers Vorrede zum Abdrucke des Torgischen Buchs* S. 29 ff.; *das Weihnachtsprogramm der Universität Jena vom Jahre* 1780 von *Danov*; *Hutter* S. 371 ff.; *Planck* VI. S. 485 ff.), im *Convent zu Schlesswig*, am 21. Septbr. 1576 gestellt durch *Paul von Eitzen*; das Bedenken der Theologen von Pommern (s. *Planck* VI. S. 496 ff.), im Convent zu *Wolgast* (22. Jan. 1577) aufgesetzt und im Convent zu *Stettin* approbirt (7. März 1577); das Bedenken der Theologen von Anhalt, s. *Historie des Fürstenthums Anhalt durch Joh. Chstph. Beckmann*, B. VI. Cap. 9. S. 106 ff.; *Planck* S. 507 ff.; Darstellung des Resultates der eingegangenen Censuren, ebendas. S. 522. ff. Prüfung der Censuren und neue Bearbeitung des Torgischen Buches nach den Censuren durch Andreä, Chemnitz und Selnecker im Convent, der im Kloster *Bergen* (1.—14. März 1577) gehalten wurde; s. *Hutter* S. 432 ff. *Acta Formulae Concordiae in Bergensi Coenobio* in J. Mich. Heinecci et J. G. Leuckfeldii *Germanicarum rerum Scriptores*, *Frcfti.* 1707. Pag. 12 seq. *Planck* S. 535; ebendas. S. 544 f. über die zweite und dritte Zusammenkunft im Kloster *Bergen*; zur dritten kamen noch Musculus, Körner und Chyträus (19.—28. Mai 1577). Anton a. a. O. I. S. 195 ff. So entstand nun die Friedensformel, welcher man die Aufschrift gab: *Allgemeine, lautere, richtige und endliche Wiederholung und Erklärung etlicher Artikel Augspurgischer Confession, in welcher Zeithero unter etlichen Theologen Streit vorgefallen, nach Anleitung Gottes Worts und summarischen Innhalt unserer christlichen Lehre beygeleget und vergleichet.* Ueber die Annahme und Verweigerung der Annahme der neuen Formel s. *Planck* S. 556 ff.; *Hutter* Cap. 20; 53; 55. *Hospinian* Cap. 35; *Anton* I. S. 219; II. S. 26 ff.; 87 ff.; Greg. Langemack *Historiae Catechis. oder gesammelte Nachrichten zu einer Catechism. Historie vom Anfang bis auf die Reformation* I. *Strals.* 1729; von *Luthers und anderer evangelischer Lehrer Catechism.* II. 1733; III. *mit Löpers Vorrede herausgeg. von* D. J. Grismar 1740; s. II. S. 424 ff.

J. Baumgarten Erläuterung der im christl. Concordienb. enthaltenen Symb. BB. Halle 1747. S. 5; 299; 503.

Wegen des Widerspruches, den die Bergische Formel fand, setzte man auf den Titel, statt des Wortes: „Allgemeine" den Ausdruck: „*Gründliche*" etc. und veranstaltete einen neuen *Convent zu Tangermünde* (10. März 1578; s. *Planck* S. 612 mit den Nachweisungen bei *Rehtmeyer* und *Hutter*), um zu berathen, ob man die eingegangenen Censuren weiter berücksichtigen müsste. Der Convent erklärte sich verneinend; s. *Hutter* S. 624 ff. Nach mehren anderen Conventen, die zur Vollendung des Concordienwerkes führen sollten, kam ein *Convent zu Jüterbock* (18. Jan. 1579) und ein zweiter ebendaselbst (18. Juni 1579) zu Stande, wo man die Vorrede zur Concordienformel bearbeitete; s. *Rehtmeyer* III. *Beil.* S. 310 ff. Auch über sie erschienen mehre Censuren, welche in einem neuen *Convent zu Bergen* (zu dem nur Andreä und Chemnitz gefordert waren) berücksichtigt werden sollten, s. *Rehtmeyer* S. 475 ff. So wurde nun endlich die Concordienformel am 25. Juni 1580 zu Dresden publicirt; s. *Anton* II. S. 3 ff. Die erste Ausgabe der Concordienformel erschien in deutscher Sprache unter dem Titel: Concordia. *Christliche, Wiederholete, einmütige Bekenntnüs nachbenannter Churfürsten, Fürsten vnd Stende Augspurgischer Confession, vnd derselben zu ende des Buchs vnderschriebener Theologen Lere vnd Glaubens. Mit angeheffter, in Gottes wort, als der einigen Richtschnur, wolgegründter erklerung etlicher Artickel, bey welchen nach D. Martin Luthers seligen Absterben disputation vnd streit vorgefallen. Aus einhelliger vergleichung vnd Beuehl obgedachter Churfürsten, Fürsten vnd Stende, derselben Landen, Kirchen, Schulen vnd Nachkommen, zum vnderricht vnd warnung in Druck vorfertiget. Mit Churf. Gn. zu Sachssen befreihung. Dressden* M.D.LXXX. Fol. In demselben Jahre erschienen ebendas. noch drei andere Ausgaben und eine lateinische. Feuerlin *Biblioth. Symb.* Pag. 8 seq. Balthasar, I. Stück S. 31 ff. S. ferner *Libr. Symb. ed.* Hase. *Prolegom.* §. 3. u. 4. Pag. CLXIII seq.

15) J. Gerh. Vossii *De tribus symbolis Diss. Amst.* 1642. in dess. Opp. VI. *J. Usserii De Romanae Ecclesiae symbolo apostolico vetere aliisque formulis, tum ab occidentalibus, tum ab orientalibus in prima catechesi et baptismo proponi solitis. Lond.* 1747. J. Rud. Kiessling *Historia de usu symbolorum, potissimum apostolici, nicaen., constantinop. et athanas. in sacris tam veterum, quam recentiorum publicis. Lips.* 1753. *J. C. Suiceri Symbolum Nicaeno-Constantinop. expositum*

Ferner Ebendas. Num. 1. 2. 3. 4. 5. 6. 7. 8. 9. 10. 11. 12. 13. 14. 15. 16. 17. 18. 19. 20. 21. 22. 23. 24. 25. 26. 27. 28. 29. 30. 31. 32. 33. 34. 35. 36. 37. 38. 39. 40. 41. 42. 43. 44. 45. 46. 47. 48. 49. 50. 51. 52. 53. 54. 55. 56. 57. 58. 59. 60. 61. 62. 63. 64. 65. 66. 67. 68. 69. 70. 71. 72. 73. 74. 75. 76. 77. 78. 79. 80. 81. 82. 83. 84. 85. 86. 87. 88. 89. 90. 91. 92. 93. 94. 95. 96. 97. 98. 99. 100. 101. 102. 103. 104. 105. 106. 107. 108. 109. 110. 111. 112. 113. 114. 115. 116. 117. 118. 119. 120. 121. 122. 123. 124. 125. 126. 127. 128. 129. 130. 131. 132. 133. 134. 135. 136. 137. 138. 139. 140. 141. 142. 143. 144. 145. 146. 147. 148. 149. 150. 151. 152. 153. 154. 155. 156. 157. 158. 159. 160. 161. 162. 163. 164. 165. 166. 167. 168. 169. 170. 171. 172. 173. 174. 175. 176. 177. 178. 179. 180. 181. 182. 183. 184. 185. 186. 187. 188. 189. 190. 191. 192. 193. 194. 195. 196. 197. 198. 199. 200. 201. 202. 203. 204. 205. 206. 207. 208. 209. 210. 211. 212. 213. 214. 215. 216. 217. 218. 219. 220. 221. 222. 223. 224. 225. 226. 227. 228. 229. 230. 231. 232. 233. 234. 235. 236. 237. 238. 239. 240. 241. 242. 243. 244. 245. 246. 247. 248. 249. 250. 251. 252. 253. 254. 255. 256. 257. 258. 259. 260. 261. 262. 263. 264. 265. 266. 267. 268. 269. 270. 271. 272. 273. 274. 275. 276. 277. 278. 279. 280. 281. 282. 283. 284. 285. 286. 287. 288. 289. 290. 291. 292. 293. 294. 295. 296. 297. 298. 299. 300. 301. 302. 303. 304. 305. 306. 307. 308. 309. 310. 311. 312. 313. 314. 315. 316. 317. 318. 319. 320. 321. 322. 323. 324. 325. 326. 327. 328. 329. 330. 331. 332. 333. 334. 335. 336. 337. 338. 339. 340. 341. 342. 343. 344. 345. 346. 347. 348. 349. 350. 351. 352. 353. 354. 355. 356. 357. 358. 359. 360. 361. 362. 363. 364. 365. 366. 367. 368. 369. 370. 371. 372. 373. 374. 375. 376. 377. 378. 379. 380. 381. 382. 383. 384. 385. 386. 387. 388. 389. 390. 391. 392. 393. 394. 395. 396. 397. 398. 399. 400. 401. 402. 403. 404. 405. 406. 407. 408. 409. 410. 411. 412. 413. 414. 415. 416. 417. 418. 419. 420. 421. 422. 423. 424. 425. 426. 427. 428. 429. 430. 431. 432. 433. 434. 435. 436. 437. 438. 439. 440. 441. 442. 443. 444. 445. 446. 447. 448. 449. 450. 451. 452. 453. 454. 455. 456. 457. 458. 459. 460. 461. 462. 463. 464. 465. 466. 467. 468. 469. 470. 471. 472. 473. 474. 475. 476. 477. 478. 479. 480. 481. 482. 483. 484. 485. 486. 487. 488. 489. 490. 491. 492. 493. 494. 495. 496. 497. 498. 499. 500. 501. 502. 503. 504. 505. 506. 507. 508. 509. 510. 511. 512. 513. 514. 515. 516. 517. 518. 519. 520. 521. 522. 523. 524. 525. 526. 527. 528. 529. 530. 531. 532. 533. 534. 535. 536. 537. 538. 539. 540. 541. 542. 543. 544. 545. 546. 547. 548. 549. 550. 551. 552. 553. 554. 555. 556. 557. 558. 559. 560. 561. 562. 563. 564. 565. 566. 567. 568. 569. 570. 571. 572. 573. 574. 575. 576. 577. 578. 579. 580. 581. 582. 583. 584. 585. 586. 587. 588. 589. 590. 591. 592. 593. 594. 595. 596. 597. 598. 599. 600. 601. 602. 603. 604. 605. 606. 607. 608. 609. 610. 611. 612. 613. 614. 615. 616. 617. 618. 619. 620. 621. 622. 623. 624. 625. 626. 627. 628. 629. 630. 631. 632. 633. 634. 635. 636. 637. 638. 639. 640. 641. 642. 643. 644. 645. 646. 647. 648. 649. 650. 651. 652. 653. 654. 655. 656. 657. 658. 659. 660. 661. 662. 663. 664. 665. 666. 667. 668. 669. 670. 671. 672. 673. 674. 675. 676. 677. 678. 679. 680. 681. 682. 683. 684. 685. 686. 687. 688. 689. 690. 691. 692. 693. 694. 695. 696. 697. 698. 699. 700. 701. 702. 703. 704. 705. 706. 707. 708. 709. 710. 711. 712. 713. 714. 715. 716. 717. 718. 719. 720. 721. 722. 723. 724. 725. 726. 727. 728. 729. 730. 731. 732. 733. 734. 735. 736. 737. 738. 739. 740. 741. 742. 743. 744. 745. 746. 747. 748. 749. 750. 751. 752. 753. 754. 755. 756. 757. 758. 759. 760. 761. 762. 763. 764. 765. 766. 767. 768. 769. 770. 771. 772. 773. 774. 775. 776. 777. 778. 779. 780. 781. 782. 783. 784. 785. 786. 787. 788. 789. 790. 791. 792. 793. 794. 795. 796. 797. 798. 799. 800. 801. 802. 803. 804. 805. 806. 807. 808. 809. 810. 811. 812. 813. 814. 815. 816. 817. 818. 819. 820. 821. 822. 823. 824. 825. 826. 827. 828. 829. 830. 831. 832. 833. 834. 835. 836. 837. 838. 839. 840. 841. 842. 843. 844. 845. 846. 847. 848. 849. 850. 851. 852. 853. 854. 855. 856. 857. 858. 859. 860. 861. 862. 863. 864. 865. 866. 867. 868. 869. 870. 871. 872. 873. 874. 875. 876. 877. 878. 879. 880. 881. 882. 883. 884. 885. 886. 887. 888. 889. 890. 891. 892. 893. 894. 895. 896. 897. 898. 899. 900. 901. 902. 903. 904. 905. 906. 907. 908. 909. 910. 911. 912. 913. 914. 915. 916. 917. 918. 919. 920. 921. 922. 923. 924. 925. 926. 927. 928. 929. 930. 931. 932. 933. 934. 935. 936. 937. 938. 939. 940. 941. 942. 943. 944. 945. 946. 947. 948. 949. 950. 951. 952. 953. 954. 955. 956. 957. 958. 959. 960. 961. 962. 963. 964. 965. 966. 967. 968. 969. 970. 971. 972. 973. 974. 975. 976. 977. 978. 979. 980. 981. 982. 983. 984. 985. 986. 987. 988. 989. 990. 991. 992. 993. 994. 995. 996. 997. 998. 999. 1000.

Die Gesetze, welche die Ehe betreffen.

Von der Ehe überhaupt, und den Ehehindernissen.

Von der Ehe überhaupt, und den Ehehindernissen, welche aus Verwandtschaft entstehen.

Von den Ehehindernissen, welche aus Verschiedenheit der Religion, aus Verbrechen, und aus Mangel der Freyheit entstehen.

Von den Ehehindernissen, welche aus Gewalt, Betrug, Irrthum, und Mangel der Einwilligung entstehen.

Von den Ehehindernissen, welche aus Mangel der Jahre, und aus Mangel der Gesundheit entstehen.

Von den Ehehindernissen, welche aus Mangel der Einwilligung, und aus Mangel der Freyheit

§. 4.

b) Die reformirte Kirche und deren symbolische Bücher.

Zu den in §. 3. angeführten allgemeinen literarischen Notizen sind, für die reformirte Kirche insbesondere, folgende Werke zu berücksichtigen: *J. Jac. Hottinger Helvetische Kirchengeschichten, vorstellende, wie das hochlöbliche Reformations-Werk in der evangelischen Eidgenossenschaft und verschiedenen eidverbündeten Ländern und Stätten gottselig unterfangen, tapfer fortgesetzt, glücklich zu End gebracht und unter göttlicher Gnade bis auf unsere Zeiten erhalten worden. Zürich.* 1708. (IV.) III. *Jac. Basnage Histoire de la religion des églises reformées. Roterd.* 1725. *Ruchat Histoire de la réformation de la Suisse. Gen.* 1727. *J. Conr. Füesslin Beiträge zur Erläuterung der Kirchen-Reformationsgeschichte des Schweizerlandes. Zürich* 1741—53. *Dess. Epistolae ab Ecclesiae helveticae reformatoribus vel ad eos scriptae. Tigur.* 1742. *J. Jac. Simler Sammlung alter und neuer Urkunden zur Beleuchtung der Kirchengeschichte, vornehmlich des Schweizerlandes. Zürich.* 1757—63. *Lud. Wirz und Melch. Kirchhofer Helvetische Kirchengeschichte aus J. J. Hottingers älterem Werke und anderen Quellen neu bearbeitet. Zürich.* 1808—19. (V.) IV. u. V. *Reformations-Almanach auf die Jahre* 1819 *und* 1821. *Sal. Hess Ursprung, Gang und Folgen der durch Ulrich Zwingli in Zürich bewirkten Glaubens-Verbesserung und Kirchen-Reformation. Zürich.* 1820.

P. *Bayle Critique générale de l'histoire du Calvinisme de Msr. Maimburg* (welche zu Paris 1682 erschienen war). *Roterd.* 1684.

Wie Luther in Deutschland, so griff Ulrich Zwingli in der Schweiz (zunächst von Oecolampadius, Judae, Pellican, Haller, Bullinger und deren Freunden, so wie vom Magistrat zu Zürch kräftig unterstützt) die herrschende kirchliche Lehre im Jahre 1519 öffentlich an [1]). Unabhängig von der Reformation Luthers trat seine Reformation in das Leben; sie beruhte auf denselben Principien [2]), wie jene. Zwingli blieb Sieger über seine Gegner in den wichtigen Colloquien zu Zürch (im Jahre 1523; 29. Januar und 26. Octbr.) und Bern (7. Jan. 1528), errang ein grosses Uebergewicht über die Catholischen und grosse

Vortheile für seine Sache [3]). Seine Anhänger empfingen, wie die Anhänger Luthers, den Namen Evangelische und Protestanten; in Deutschland vorzugsweise den Namen Reformirte. Zwingli schickte seine Confession auf den Reichstag zu *Augsburg* (1530) [4]); sie und die Confessio Tetrapolitana [5]) sind die ersten Bekenntnissschriften der reformirten Kirche. Bald nach dem Tode Zwingli's (der in der Schlacht bei Kappel am 11. Oct. 1531 erfolgte) erschienen noch die Confessio Basileensis (1532) und die Confessio Helvetica (1536) [6]). Die von Zwingli begonnene Reformation setzten Zwingli's Freunde und Schüler fort, vorzüglich war es Calvin (besonders in Verbindung mit Beza), welcher, in Genf seinen Sitz nehmend, der reformirten Kirche (namentlich in der Schweiz) ihre eigentliche und feste Gestaltung gab; nach seinem Namen nannte man die Reformirten auch Calvinisten [7]). Durch ihn und nach ihm erschienen in mehren Ländern, in welchen die reformirte Kirche gegründet worden war, Schriften, die man theils da, wo sie entstanden, theils auch in anderen Ländern des reformirten Lehrbegriffs zu symbolischen Schriften erhob, doch hatten und haben weder sie, noch die früheren symbolischen Schriften ein gleiches Ansehen und eine gleiche verbindende Kraft unter den Reformirten überhaupt. Jene Schriften sind, nach der Zeitfolge ihrer Entstehung, folgende: Consensus Tigurinus s. *Consensio mutua in re sacramentaria Ministrorum Tigurinae Ecclesiae et D. Jo. Calvini, Genevensis Ecclesiae ministri* (1549) [8]); Consensus Tigurinus (1551) [9]); XXXIX Articuli mit einem *Liber Homiliarum* und einer *Liturgia* (1551; 1562) [10]); Confessio Gallicana (1559) [11]); Corpus Doctrinae Philippicum (1559) [12]); Scoticana Confessio fidei (1560) [13]); Confessio Belgica (1561. 1562) [14]); Confessio et Expositio simplex (1566) [15]); Judicium Synodi Dordracenae (1618. 1619) [16]); Formula Consensus Helveti-

ca (1675)[17]): — Von den Catechismen gehören zu den symbolischen Schriften der reformirten Kirche: Catechismus Ecclesiae Genevensis (1536. 1541)[18]); Catechismus Tigurinus (1559. 1609)[19]); Catechismus Heidelbergensis (1562)[20]); — in England: Church *Catechismus*[21]), auf Befehl des Königs Eduard VI. gefertigt und 1553 zuerst gedruckt. — Wie in einigen Ländern des lutherischen Lehrbegriffs besondere Bekenntnissschriften hervortraten, so war diess auch in einigen Ländern des reformirten Lehrbegriffs der Fall[22]). — Die Existenz der reformirten Kirche in Deutschland wurde erst durch den Westphälischen Frieden gesetzlich gesichert[23]).

1) Joh. v. Müller *Geschichte Schweizerischer Eidgenossenschaft. Fünft. Th. Tübingen.* 1816. Ueber *Zwingli* s. *Oswald Myconii Ep. de Zwinglii vita et obitu* vor *Jo. Occolampadii et Huldr. Zwinglii Epp. Lib.* IV. *Basil.* 1536. *J. M. Schröckh Lebensbeschr. berühmt. Gelehrt. Leipz.* 1789. I. 157 ff. (*J. Csp. Hess*) *Vie d'Ulrich Zwingle. Paris et Génève.* 1810., *deutsch, Zürch.* 1811. mit *Leonh. Usteri's Nachricht. u. Bemerk.* H. W. Rotermund *Leben d. Reformators Mag. Ulr. Zwingli. Bremen.* 1818. *Jahrtafel für die Lebensgesch. Huldr. Zwingli's mit Beziehung auf seine Schriften in — Zwingli's Sämmtl. Schriften im Auszuge, herausg. von* L. Usteri *u.* Sal. Vögelin. *Zürch.* 1819. I. S. 3 ff. Das öffentliche Auftreten Zwingli's gegen die römische Kirche begann mit der Bekämpfung des Bernhardin Samson; vergl. Wirz IV. S. 158 ff. Der Senat von Zürch erliess (1520) die Verordnung an alle Pfarrer der Stadt und des Landes:

> dass sie die Schriften des N. T. frei, ungehindert und gleichförmig, dem Geiste Gottes gemäss, predigen, und nichts vortragen sollten, als was sich aus ihnen nachweisen lasse; menschliche Lehren und Satzungen, die in Gottes Wort keinen Grund haben, sollten sie zur Seite lassen und davon schweigen.

Vergl. *J. Jac. Hottinger Helvet. Kirchengeschichte* III. S. 51. *Wirz* S. 180. ferner ebendas. S. 217 ff. 258 ff. — *Supplicatio quorundam apud Helvetios Evangelistarum ad Hugonem, Episcopum Constantiensem, ne se induci patiatur, ut quisquam in praejudicium Evangelii promulget, neve scortationis scandalum ultra ferat, sed presbyteris uxores ducere permittat, aut saltem ad eorum nuptias*

conniveat; in Zwinglii Opp. I. Pag. 120 seq. Vergl. hierzu *Wirz* S. 303 ff. — Franz Lambert s. *Wirz* S. 353 ff.; *Rotermund* S. 46 ff.; 58 ff.

2) Dass *Zwingli* unabhängig von *Luther*, und dieser unabhängig von jenem, das Reformationswerk begonnen habe, ist eine unzweifelhafte Thatsache, doch streitet man darüber, ob Luther, oder *Zwingli zuerst* reformirend aufgetreten sey? Planck (II. S. 252. Anmerk. 89) sagt, dass die Anhänger Zwingli's versichern, dieser habe schon im Jahre 1516 angefangen, seine Lehre auszubreiten, — — blos deswegen, um ihn nur ein Jahr vor Luthern auftreten zu lassen; v. *Ammon (die Fortbildung des Christenthums zur Weltreligion* II. Abth. 2. S. 66) scheint dieser Ansicht zu folgen. Doch Zwingli selbst versichert, dass er *schon vor* Luther die evangelische Lehre verkündigt habe, und zwar in seinen „*Usslegen vnd Grund der Schlussreden oder Artickeln*"; s. *Wirz* IV. S. 181 ff. Zwingli sagt ausdrücklich a. a. O.:

„Ich habe, ehe noch ein Mensch in unsrer Gegend etwas von Luthers Namen gewusst hat, angefangen, das Evangelium Christi zu predigen *im Jahre* 1516." —

Ebendas. S. 141 ff.:

„Luthers Name ist mir *noch zwei Jahre unbekannt* gewesen, nachdem ich mich allein an die Bibel gehalten habe." —

Planck sagt a. a. O. ferner:

„*Hingegen* ist merkwürdig, dass schon zu Zürch selbst einige Jahre, ehe Zwingli dahin kam, die Prediger anfingen, in *ihrem* öffentlichen Vortrag so merklich von der alten Lehre abzuweichen, dass selbst das Volk auf den Unterschied aufmerksam wurde" —

und beruft sich dabei auf die Antwort, welche der Rath von Zürch auf das Manifest der Eidgenossen zu Lucern (26. Jan. 1524. s. *Hottinger Helvet. Kirchengesch.* III. S. 152 ff.; *Wirz* V. S. 306 ff.) erliess, nämlich auf die „*Antworten, so ein Burgermeister, Rath vnd der gross Rath, die man nennt die zweihundert der Stat Zürch, ihren getreuen lieben Eydgenossen der eilf Orten über etlich Artickel, ihnen Inhalt einer Instruction furgehalten, geben habent: vnd beschehen ist auf den* 21. *Mart.* 1524." Wenn es nun eben hier heisst, dass schon vor fünf Jahren das heil. Evangelium und das Wort Gottes gepredigt worden sey, so erhellt aus dem Datum jener Schrift, dass Zwingli schon zu Zürch sich befand (als Leutpriester am grossen Münster das. 1. Jan. 1519), hier öffentlich das Evangelium gegen die römische Kirche predigte,

und überhaupt von solchem Einflusse war, dass auch seine Freunde in ihren öffentlichen Vorträgen von der alten Lehre abwichen. — Das *Hauptprincip* Zwingli's bei den reformatorischen Unternehmungen war: dass nur die h. Schrift Quelle des christlichen Glaubens und Lebens seyn könne (vergl. das Citat aus *Zwingli's* Opp. II. Pag. 621 in der folg. Anmerk.); hieraus floss seine Ansicht, dass durch eine genaue Kenntniss der Lehren in der Bibel jeder Missbrauch in der Religion vernichtet, und die Ueberzeugung, dass jene Kenntniss zu einem Eigenthume des Volkes gemacht werden müsse. Zwingli erklärte daher dem Volke die h. Schrift in seinen Predigten, indem er mit der Erklärung des Evang. Matth. begann; er warnte vor abergläubischen Ansichten in religiösen Lehren und Gebräuchen, vor Müssiggang und Unmässigkeit, vor Unterdrückung der Armen, Witwen und Waisen, forderte auf zu einem christlichen Wandel, zu wahrer Besserung, Christum als den Eckstein und als die alleinige Quelle des Heils darstellend. Aus der Apostelgeschichte lehrte er, „wie das Christenthum gepflanzt worden sey. Nachher lehrte er sie aus dem ersten Brief an den Timotheus die Pflichten, aus dem Brief an die Galater den ächten, unverfälschten Glauben des Christen, aus dem zweiten Brief an den Timotheus die Pflicht des christlichen Predigers, sich den Irrlehren zu widersetzen, und das Evangelium in seiner Reinigkeit zu erhalten und zu verbreiten. — Aus den Briefen des Petrus bewies er die Uebereinstimmung desselben mit Paulus und zeigte endlich aus dem Brief an die Hebräer, dass Christus durch Aufopferung seines Lebens alle andern Opfer überflüssig gemacht und aufgehoben habe." So legte er auch nur der heil. Schrift göttliches Ansehen bei und behauptete hinsichtlich ihres Verständnisses, dass sie aus sich selbst erklärt werden müsse; s. Winz IV. S. 133 ff.; er verwarf den Ablass, Gelübde zu thun, verwarf die Wallfahrten, Schenkungen an Heilige, das Eintreten in Klöster als etwas Unnützes und Unverdienstliches, ebenso auch die Seelenmessen, weil es kein Fegfeuer gebe. S. Winz IV. S. 142; 157 ff. mit den Cit. aus *Jac. Hottinger*, *Fuesslin* u. a. das.; vergl. die folg. Anmerkung. — Zwingli's *Bibelübersetzung* 1524—1529.

3) Hugo v. Landenberg, Bischof zu Costnitz, hatte die Absetzung Zwingli's, als eines Neuerers, vom Rathe zu Zürch gefordert; Zwingli trug hierauf auf eine Disputation an, welche auch zu Zürich (29. Jan.) zu Stande kam und zu welcher Zwingli 67 Sätze schrieb; s. *Usteri Anhang zu Zwingli's Le-*

ben v. Hess S. 358 ff.; Zwingli Opp. I. Pag. 1 seq., Daniel Gerdesii *Monumenta antiquit.* I. Pag. 221 seq. Die merkwürdigsten sind folgende:

II. Summa Euangelii est, quod Christus filius Dei vivi innotuerit nobis voluntatem patris coelestis, et quod innocentia sua nos de morte aeterna redemerit, et Deo reconciliaverit. III. Hinc sequitur, Christum esse unicam viam ad salutem omnium, qui fuerunt, sunt et erunt. IV. Quicunque aliud ostium vel quaerit vel ostendit, errat, quin animarum latro est et fur. VI. Nam Christus Jesus dux est et imperator a Deo toti generi humano et promissus et praestitus. VIII. Ex his sequitur, quod omnes, qui in isto capite vivunt, sunt membra et filii Dei. Et haec est ecclesia seu communio sanctorum, sponsa Christi ecclesia catholica. XI. Colligimus hinc Ecclesiasticorum (quos vocant) traditiones et leges, quibus fastum, divitias, honores, titulos, legesque suas fulciunt et defendunt, causam esse omnis insaniae, nam capiti Christo non consonant. XIII. Verbo Dei quum auscultant homines, pure et sinceriter voluntatem Dei discunt. Deinde per spiritum Dei in Deum trahuntur et veluti transformantur. XIV. Summo igitur studio hoc unum imprimis curent omnes Christiani, ut Evangelium Christi unice et sinceriter ubique praedicetur. XVI. In Evangelio discimus, hominum doctrinas et traditiones ad salutem nihil esse utiles. XVII. Christus unicus, aeternus et summus est sacerdos. Qui ergo se pro summis sacerdotibus venditant, gloriae et potentiae Christi adversantur, et Christum rejiciunt. XVIII. Christus, qui sese semel in cruce obtulit, hostia est et victima satisfaciens in aeternum pro peccatis omnium fidelium. Ex quo colligitur, missam non esse sacrificium, sed sacrificii in cruce semel oblati commemorationem, et quasi sigillum redemptionis per Christum exhibitae. XX. Omnia nobis per Christum et in nomine Christi praestat Deus: hinc sequitur, nobis extra hanc vitam intercessore praeter Christum nullo opus esse. XXII. Christus est nostra justitia. Hinc consequitur, opera nostra eatenus esse bona, quatenus sunt Christi, quatenus vero nostra, non esse vere bona. XXIII. Quod Christus substantiam hujus mundi et fastum contemnit, docet, quod hi, qui sub Christi titulo divitias ad se rapiunt, ipsum magna infamia afficiunt, quum cupiditatis suae et luxus eum patronum faciunt. XXIV. Christianorum nullus ad ea opera, quae Christus non praecepit, adstringitur,

quolibet tempore quolibet cibo vesci potest. Consequitur ergo, literas, quas pro caseo et butyro dant pontificii, Romanas esse imposturas. XXVI. Nihil magis displicet Deo quam hypocrisis: hinc discimus hypocrisin esse gravem et impudentem audaciam quidquid sanctum se simulat coram hominibus. Hic cadunt cuculli, signa, rasus vertex etc. XXVIII. Quidquid Deus non vetat et permittit, juste fit. Ex quo discimus matrimonium omnibus ex aequo convenire. XXIX. Qui Ecclesiastici vulgo sive spirituales vocantur, peccant, dum, posteaquam senserint castitatem sibi a Deo negatam, non uxores ducunt aut nubunt. XXXI. Excommunicationem nemo privatus ferre potest, sed ecclesia, in qua excommunicandus habitat, una cum episcopo. XXXII. Nemo potest nec debet excommunicari, quam is, qui sceleribus suis publice offendit. XXXIV. Potestas, quam sibi Papa et Episcopi, ceterique, quos spirituales vocant, arrogant, et fastus, quo turgent, ex sacris literis et doctrina Christi firmamentum non habet. XXXV. Magistratus publicus firmatur verbo et facto Christi. XXXVII. Magistratibus publicis omnes Christiani obedire debent, nemine excepto. XXXIX. Leges magistratuum ad regulam divinae voluntatis sunt conformandae, ut oppressos et vim passos defendant et ab injuria asserant, etiam si nemo queratur. XLIII. Hujus regnum optimum est et firmissimum, qui ex Deo et cum Deo regnat. Hujus vero pessimum et infirmissimum, qui sua libidine. XLVI. Cantiones ergo, seu verius boatus, qui in templis sine devotione pro mercede fiunt, aut laudem, aut quaestum ab hominibus quaerunt. XLIX. Majus et gravius scandalum non puto, quam quod sacerdotibus matrimonio legitimo interdicitur, concubinas et scorta habere accepta ab eis pecunia permittitur. LI. Qui remissionem peccatorum creaturae tribuit, Deum gloria sua spoliat et idololatra est. LII. Confessio ergo, quae sacerdoti aut proximo fit, non pro remissione peccatorum, sed pro consultatione haberi debet. LIII. Opera satisfactionis a sacerdote imposita humanae sunt traditionis (excepta excommunicatione; s. XXXI.) et peccatum non tollunt, sed aliis in terrorem imponuntur. LIV. Christus dolores nostros et omnes labores nostros tulit, qui vero operibus poenitentialibus tribuit, quod Christi solius est, errat et Deum blasphemat. LVI. Qui quaedam tantum peccata, idque pro mercede aut pecunia remittunt, Simonis et Balaami socii sunt, et veri Satanae legati. LVII. Scriptura sacra purgatorium post hanc vitam nullum novit. LX. Si quis pro mortuis

solicitus, apud Deum gratiam eis implorat aut precatur, non damno, sed tempus de hoc definire, et propter quaestum mentiri, non humanum est, sed diabolicum. LXII. Scriptura alios presbyteros aut sacerdotes non novit quam eos, qui verbum Dei annunciant.

Zu diesen Thesen gab Zwingli seine *Usslegen und Gründ der Schlussreden oder Artickel* heraus. Ueber die Disputation selbst, welche in deutscher Sprache gehalten wurde und bei welcher der Generalvicar des Bischofs von Costnitz, Johann Faber, die Hauptperson war, s. (Erh. Hegewald) *Handlung der Versammlung der löblichen Stadt Zürich den 29. Tag Jenners von wegen des heiligen Evangelii geschehen im 1523. Jahre. Zürich. 1523. Joh. Faber* schrieb gegen diese Schrift: *Ein warlich Unterrichtung, wie es zu Zürich auf den 29. Tag des Monats Januarii nächstverschienen ergangen sey.* In Beziehung auf diese Schrift Fabers erschien zu Zürch eine Spottschrift, — als solche auch Widerlegungsschrift — gegen Faber, unter dem Titel: *Das Gyrenrupfen* (d. i. Geierrupfen). S. Wirz V. 52 ff. Ueber die Disputation zu Zürch s. *Acta Disputationis Primae, Quae S. P. Q. Tigurini Consensu inter R. D. Constantiensis episcopi Legatos et D. Huldrychum Zuinglium, omnesque Tigurinae urbis et agri ecclesiarum ministros instituta et transacta est*, in Zwingl. *Opp.* II. Pag. 607 (b) seq. Nach Pag. 621 erklärte Zwingli:

Judices vero alios, praeter sacras scripturas, nullos unquam admittam. Has (inquam), ut a Dei spiritu prolatae sunt, non ullum alium hominem audiemus. Citius autem coelum et terra peribunt, quam aliqua harum — — expugnari possit. Dei enim verbum sunt.

Der Senat zu Zürch beschloss, nach Beendigung der Disputation, Folgendes, s. Gerdesii *Hist.* I. Pag. 286:

Quoniam contra Huldrychum Zwinglium majoris nostrae ecclesiae antistitem et ecclesiasten (quem hactenus multi clam haereticum esse convitiati sunt) post articulorum aut propositionum ipsius promulgationem nemo prodire visus est, qui illum sacrae scripturae oraculis convincere conaretur, licet non semel eos provocarit, qui illum antea haereticum dixere: prudentissimi viri Cos. S. P. Q. Tigurinus decreverunt et omnium ratum volunt, ut Huldrychus Zwinglius sacrosanctam Evangelii doctrinam et divini verbi oracula (ut hactenus ab illo factitatum est) annuntiare et praedicare pergat. Praeterea aliorum quoque, quotquot vel in urbe vel agro verbi ministerio praesunt, est, non quicquam aliud instituere aut docere, quam quod Evangelicae doctrinae testimonio et sacrae scripturae

autoritate per se ipsos probari potest. Ab omnibus vero vel haeresium vel aliorum scelerum criminationibus illos abstinere et in totum sibi temperare volunt. Si qui enim in his sese immorigeros et rebelles praebuerint, eas de se poenas sumi sentient, ut se inique et injuste fecisse omnibus testari queant. Actum Tiguri Januarii XXIX. Anno M.D.XXIII.

Ein Bildersturm (unter Anführung eines Diaconus, Ludwig Hetzer,) veranlasste den Magistrat zu Zürch, ein neues (grösseres) Gespräch zu Zürch (Octbr. 1523) zu veranstalten, um nicht ohne Ueberlegung und unzeitig Neuerungen einzuführen; s. Fuesslin II. Pag. 30 ff. Einladungen zu diesem Gespräche waren an die benachbarten Bischöfe, an die Vorsteher der Eidgenossenschaft und an die Lehrer der Universität Basel ergangen. Die Disputation betraf die Abschaffung der Bilder und der Messe und wurde unter dem Präsidium von Joachim Vadianus (Reformator von Sangallen; s. *Zwingl.* Opp. I. Pag. 283), Sebastian Hofmann (Reformator von Schaffhausen; s. Gerdesii *Hist. Reform.* II. Pag. 249) und Christoph Schappeler (Reformator von Memmingen; s. Schelhorn *Amoenit. Literar.* VII. Pag. 281) gehalten; s. Dan. Gerdes. *Hist. Reform.* I. Pag. 290 seq.: dazu Rod. Hospiniani *Historiae Sacramentariae. Genev.* 1681. II. Pag. 34:

Magistratui autem visum est, tempus jam esse, ut pro suo officio ea tolleret, quae jam didicerat apertissime cum Verbo Dei pugnare. Primo igitur omnium mandavit Sacerdotibus et Monachis, ne posthac ullas publicas Processiones instituant, et praesertim ne consecratum panem in pompa per urbem et agrum circumferant, aut in Templis adorandum proponant, quod haec manifeste primae Institutioni Coenae adversentur. Praeterea delecti e Senatu una cum Ministris e praecipuis urbis Templis tumbas, in quibus dicebant corpora Martyrum, vel reliquias eorum esse reconditas, sustulerunt, et, his apertis, vel nulla prorsus ossa, sed nescio quas quisquilias repererunt in quibusdam, vel in aliis aliqua sunt inventa, quae reverenter terrae mandata, non, ut multos dicere non puduit, abjecta, aut contumeliis affecta sunt. Sacerdotibus quoque mandatum est, ne Organis posthac ludant in Templis, ne Campanarum pulsu funera plangant: aut tempestates averruncare seu arcere conentur, ne palmarum ramos, sal, aquam, cereos, et similia consecrent, neve morituros oleo inungant, quem novissimum baptismum vocare solent: haec enim omnia superstitiosa esse, et cum expresso Dei Verbo pugnare.

Die Acten der Disputation s. in Zwingl. *Opp.* II. Pag. 623 (b) seq.; (I. Pag. 261 (b) seq.). Das Resultat der Disputation ging dahin:

das man an dem Worte Gottes festhalten und Christum allein ruhig regieren lassen soll, — — gottlicher Gschrift und harkummener Haltung der Christenheit und heiliger Kirchen gemess die Mess und Götzen abschaffen und den gnedigen Herrn in Constanz in freundlichen Worten also bedeuten;

den Canonikern wurde es, bei Zugestehung der Glaubensfreiheit, zur Pflicht gemacht, den Beschlüssen des Magistrates fernerhin nicht zu widersprechen,

dass sie nun hinführo die Sachen bey meiner Herren Räthe und Bürger Mandaten, Erkanntnüssen und Urtheilen bleiben lassen, und nichts darwider handlen, und weder heimlich noch öffentlich thuen, sonst lasse man sie glauben, was sie wollen, und wo sie das thuen, werden meine Herren ihnen desto gnädiger seyn: wo sie aber das nicht thuen, habe man sie dann herein in die Stadt und auf ihre Pfründe genommen, so werde man sie auch wiederum von den Pfründen thun, und ihnen den Weg weiter zur Stadt hinaus zeigen.

S. (Ludwig Hetzer) *Acta oder Geschicht, wie es vff dem Gesprech den 26. 27. und 28. Wynmonadts in — — Zürich vor einem ersamen gesessenen grossen vnd kleinen Rath, auch in Bysin mer denn 500 Priestern vnd vil anderer biderber Lüten ergangen ist, betreffend die Götzen vnd die Mess. Zürich.* Ruchat *Hist. de la Reform.* I. Pag. 204 ff.; Fuesslin a. a. O. S. 51.; Wirz V. S. 138 ff.; Rotermund S. 68 ff. — Streit *Zwingli's* mit den *Wiedertäufern* (s. Hottinger *Helv. Kircheng.* III. S. 222 ff.; Dan. Gerdes. *Hist. Ref.* I. Pag. 316 seq. Rotermund S. 117 ff.); — Disputation in Baden 17. Mai 1526; s. Hottinger III. S. 296 ff.; Dan. Gerdes. II. Pag. 306 seq.; ebendas. *Monum.* Pag. 107 seq.; G. E. Waldau *Nachrichten von Thom. Münzers Leben und Schriften. Nürnb.* 1775. *S. 27 ff.*; Rotermund S. 127 ff.; — die Disputation in Bern, die gegen den Willen der Catholischen veranstaltet war, begann am 8. Jan.; s. hierzu Hottinger III. S. 394 ff.; Ruchat II. Pag. 27 seq.; Dan. Gerdes. II. Pag. 351 seq. *v. Ammon Fortbildung des Christenthums zur Weltreligion* II. *Abth.* 2. S. 73 ff. *Bucers Bericht* in dessen *Epistola dedicatoria ad Magistratus et Evangelii ministros Bernensis*, in s. *Comment. zum Evang. Johannis.* Dan. Gerdes. a. a. O. Pag. 353:

Praesides — — spondebant, se nisi quod ex Scripturis comprobatum esset nil admissuros esse, Scripturae vocem in exponendis quoque Scripturae Oraculis se unice admissuros, quo obscuriora per clariora illustrarentur, se omnes logomachias et verborum

contentiones inanes longum valere jussuros esse atque curaturos, ne de eo, quod semel transactum esset, molesta repetitione disceptaretur.

Zwingli hatte namentlich folgende Theses zur Disputation aufgestellt:

Christum unicum esse ecclesiae caput; Ecclesiam nulla dare praecepta, quae non ex verbo Dei manent; tertium [axioma], quod omnem peccatorum expiationem, totumque salutis meritum Christo uni tribuit; quartum axioma, quod negat posse scripturis probari, in pane Eucharistiae esse realiter corpus Christi; axioma quintum, quod missam negat esse sacrificium et affirmat esse blasphemiam etc.

Die Catholiken wurden aus der Schrift gänzlich widerlegt und die Folge davon war die Einführung der Reformation im *Berner* Lande. *Joh. Cochläus* schrieb hierüber (Gerdes. II. Pag. 360):

Bernenses prosecuti sunt disputationem suam, disputantes a die 7. usque ad 26. Januarii: postea judicarunt decem articulos recte probatos et in scripturis fundatos esse. Mox igitur novam instituunt reformationem, in qua praeceperunt primo, ut ab omnibus subditis suis approbentur decem articuli: deinde, ut subditi ipsorum nulli e quatuor episcopis amplius obediant in rebus ecclesiasticis, non in rebus matrimonialibus, non in excommunicationibus et absolutionibus, non in perceptione Chrismatis, non in oblationibus, decimisque, et frugum primitiis etc. Deinde absolverunt a juramentis episcopo praestitis decanos, camerarios, pastores, concionatores et quoslibet Ecclesiae ministros. Postea cum ipsi in urbe sua jam demoliti essent altaria atque imagines ubique in templis suis, Missasque penitus abolevissent, praeceperunt subditis, ut per omne territorium suum idem facerent. Deinde abrogarunt omnes Missas, et exsequias, anniversariasque memorias defunctorum, fraternitates viventium, dedicationes templorum, habitus monachorum et monialium, usum sacrarum vestium, dies jejuniorum, festa sanctorum, et quid non? Permiserunt autem Sacerdotibus uxores, novas nuptias monachis, sacrilegos monialibus. In fine tamen, ut fidei suae incertitudinem, conscientiaeque palpitationem ac metum proderent, adjecerunt, sese, ubi meliora docti fuerint, ea libenter amplexuros esse, et eam reformationem velle vel augere vel minuere.

4) Die Spaltung zwischen der lutherischen und reformirten Kirche war bekanntlich durch die Verschiedenheit des Lehrbegriffes einiger Artikel des christlichen Glaubens (zunächst des Artikels vom h. Abendmahl) zwischen Luther und Zwingli herbeigeführt

worden, die auch das *Colloquium* von *Marburg*, von welchem namentlich der Landgraf Philipp so viel Gutes für die gesammte evangelische Kirche hoffte (s. hierzu auch die neuen Aktenstücke zum Jahre 1529 in den *von mir* herausgegebenen *Urkunden aus der Reformationszeit* mit den das. angef. literarischen Nachweisungen), nicht beilegen konnte, die vielmehr noch mehr zunahm. S. hierzu die *Einleitung in die Streitigkeiten Lutheri — — mit den Sacramentirern von* Walch *in dess. Ausg. der Schriften Luthers*, Th. XX. — Rod. Hospiniani *Hist. Sacrament.* II.; Lud. Lavateri *Historia de Origine et Progressu controv. sacramentariae de coena Domini ab anno nativ. Christi* 1523 *usque ad ann.* 1563. *deducta. Tiguri* 1563. Löscher *Ausführliche Historia motuum zwischen den evangelisch-lutherischen und reformirten. Frkft. u. Leipz.* 1723. Plancks *Lehrbegriff der prot. Kirche* I. II. III. und *ders. Ueber die Trennung und Wiedervereinigung der getrennten christlichen Hauptpartheyen. Tübingen* 1803. S. 111 ff. — Ueber den *Reichstag von Augsburg* s. die Citate zu §. 3. und Anmerk. 7. das. — Ueber die Bekenntnissschriften der reformirten Kirche s. *Corpus librorum symbolicorum, qui in ecclesia Reformatorum auctoritatem publicam obtinuerunt. Ed.* Augusti. *Elberfeldi.* 1827. v. *Ammon Fortbildung des Christenthums zur Weltreligion* II. Abth. 2. S. 155 ff. Die Confession Zwingli's findet sich in dess. Werken II. Pag. 538 seq.; in *Ernst Salo. Cyprians Abgedrungener Unterricht von kirchlicher Vereinigung der Protestanten. Beil.* 1. S. 1 ff.; und in *Luth. Schriften*, herausg. von *Walch* XX. S. 1935 ff. Zu dieser Confession s. *Zwinglii Sermo primus Bernae habitus, fidei suae confessionem et ejusdem expositionem continens* in Zwingl. *Opp.* II. Pag. 521 (b) seq., ferner (mit Andeutung der Verschiedenheit vom Bekenntnisse *Luthers*) Planck III. Abth. 1. S. 87 ff. *Corpus Reformatorum ed.* Bretschneider Vol. III. Pag. 187. Brenz schrieb über sie an Joh. Eisenmann:

— — Confessionem — — propriam huc misit Cinglius primum ineptam, deinde etiam a scriptura s. alienam;

Melanchthon an Luther (a. a. O. Pag. 193):

Zwinglius misit huc confessionem impressam typis. Dicas simpliciter mente captum esse. De peccato originali, de usu sacramentorum veteres errores palam renovat. De ceremoniis loquitur valde helvetice, hoc est barbarissime, velle se omnes ceremonias esse abolitas. Suam causam de sacra coena vehementer urget. Episcopos omnes vult deletos esse. Mittam exemplar, cum nactus ero; nam id, quod habui, apud Principes circumfertur.

Vergl. ferner a. a. O. Pag. 221. (Melanchth. an Bucer):

Cinglius huc misit ἐξομολόγησιν, in qua certe non vult videri verbis discrepare a vera sententia, et praeter rem tumultuatur in aliis quibusdam articulis. Videtur in homine magis Helveticus quidam quam christianus esse spiritus, qui impulerit eum tam ferociter scriptam confessionem minime in tempore huc mittere. Magnopere vellem, posse controversiam περὶ δείπνου κυριακοῦ sedari.

S. dazu Pag. 222 Melanchthons Judicium de Zwinglii doctrina, besonders auch den Brief von Capito und Bucer an Melanchthon Pag. 235:

— — Porro quantum ad Zwinglii apologiam vel confessionem attinet, putamus, te posse securum esse. Praeter enim id, quod nemo ignorat, quam nihil nobis cum illo commune sit, vides ipse jam, unum hoc esse, quod Caesarem nobis omnibus irritet, quod Christum posthabere Pontifici nequimus. Caeterum quo hic vir spiritu scripserit, judicabit spirituum Ponderator. Nos nemini, aut certe perpaucis datum arbitramur, dum hac carne gravantur, aliquid ita ex Dei spiritu gerere, ut ei caro nihil suae pruriginis adfricet. — — Atqui de quibus aliis articulis praeter rem Zwinglius hoc suo scripto tumultuetur, non videmus. Nam nihil attigit, quod non antea editis libris orbis judicio obtulerit etc.

Die Confession Zwingli's hat die Aufschrift: *Ad Carolum Romanorum imperatorem, Germaniae comitia Augustae celebrantem Fidei Uldrichii Zwinglii Ratio. Tiguri.* 1530. S. auch *Georg. Coelestini Historia Comitiorum anno* 1530 *Augustae celebratorum.* III. Pag. 294 seq. IV. Pag. 93 seq. *Salig* I. S. 380 ff. Die Confession hatte von jeher nur ein sehr relatives Ansehen.

5) Die Confessio Tetrapolitana führt die Aufschrift: *Confessio Religionis Christianae, sacratissimo Imperatori Carolo V. Caesari Augusto in Comitiis Augustae, Anno M.D.XXX. per Legatos Civitatum Argentorati, Constantiae, Memmingae et Lindaviae exhibita.* Sie findet sich im Corpus et Syntagma Confessionum fidei, *quae in diversis Regnis et Nationibus Ecclesiarum nomine fuerunt authentice editae: in celeberrimis Conventibus exhibitae, publicaque auctoritate comprobatae. Genevae.* M.DC.LIV. Pag. 173. Die Confession umfasst 23. Artikel und eine „Peroratio, in qua petitur Concilium, et ratio componendi hujus dissidii exponitur." Dem Kaiser wurde diese Confessio von Caspar Hedio in deutscher und lateinischer Sprache überreicht, aber sie wurde nicht öffentlich vorgelesen. In deutscher Sprache wird sie von Walch in Luth. Schr. Th. XX. S. 1966 ff.

(mit abgekürzter Vorrede) mitgetheilt. Bucer und Capito sind höchst wahrscheinlich die Verfasser. S. die obengenannt. Schriftsteller und besonders die Erörterungen bei Planck III. Abth. 1. S. 72 ff. Salig I. S. 387 ff. u. Augusti Pag. 593 seq. Sie gehört zu den Bekenntnisschriften, welche eine allgemeinere Verbreitung in der reform. Kirche fanden, daher sie sich auch im *Corpus et Syntagm.* Pag. 177 seq. aufgenommen findet, was mit Zwingli's Confession nicht der Fall ist. Sie kam im Jahre 1531 deutsch und lateinisch (s. Augusti Pag. 327 seq.) heraus; in der Vorrede heisst es, nachdem der Grund, welcher ihre Abfassung veranlasste, angegeben und hinzugefügt ist, dass dem Kaiser die Confession überreicht worden sey:

Cum autem post hujusce confessionis oblationem, per aliquot menses, nihil prorsus hac de re cum his nostris legatis actum esset, idque praeter spem, quam et ex literis, quibus S. C. M. comitia indixit, et ex prima illa, quam modo memoravimus, propositione, initio comitiorum facta, non abs re conceperamus, tandem sub finem comitiorum lecta est nostris legatis, praesentes S. C. M. Principibus, Electoribus, aliisque Principibus, et S. Imperii ordinibus, admissis etiam quibuslibet, Confutatio quaedam, quam Doctores quidam *) Theologorum se titulo vendicantes, jurati ministri partis adversariae, composuerant, Sacratissimaeque C. M. nobis loco responsionis ad nostram Confessionem legendam obtruserant. Jam nostra Confessio palam lecta non est, Doctores vero illi multorum nos in sua Confutatione insimularunt, et tanquam ea de nobis ipsi confessi essemus, memorarunt, quorum non modo in nostra Confessione nusquam meminimus, sed ne in mentem unquam venit: Deinde et ea, quae confessi sumus, inverterunt pleraque omnia, praveque adductis scripturis, vanisque paralogismis oppugnarunt. — Ne igitur nos tam impiae criminationi tacendo fidem facere, et diris istorum calumniis Christi veritatem, quam profitemur, prodere quisquam existimaret, visum est, illam Confessionem nostram in publicum edere, adjuncta ejus Apologia **), quam nostris Ecclesiastis parare nuper mandavimus.

S. auch *Schelhorns Amoenit. Liter. Tom.* VI. Pag. 305 seq. *Planck* III. Abth. 1. S. 172 ff.; *de Wette Luthers Briefe, Sendschreiben und Bedenken* IV. S. 216; 219; 222; 327.

6) Die Confessio Basilbensis, die auch von den Städten Strassburg und Mühlhausen angenommen wurde und auch

*) Näml. Eck, Faber und Cochläus.
**) Zu den Verfassern der Apologie gehörte besonders Bucer.

den Namen *Confessio Mulhusana* führt, wurde in deutscher Sprache verfasst und im Jahre 1561 lateinisch übersetzt *). Sie umfasst elf Artikel und findet sich im Corp. et Syntag. Pag. 72 seq.; im *Corp. Libr. Symbol. eccl. Reform.* von Augusti Pag. 103 seq. Die Confessio Helvetica, lateinisch aufgesetzt zu Basel (daher sie auch *Confessio Basilecnsis* heisst) und zunächst dazu bestimmt, im Namen der Eidgenossenschaft dem bevorstehenden allgemeinen Concil vorgelegt zu werden, hatte namentlich Bullinger, Myconius, Chrynäus, Judä und Megander zu Verfassern; auch Bucer war von Einfluss bei der Abfassung. Sie wurde von den Theologen der Städte Zürch, Bern, Basel, Schaffhausen, S. Gallen, Mühlhausen und Biel unterzeichnet und umfasst 27 Artikel. Sie wird im Corp. et Syntag. Pag. 67 ff., bei Augusti Pag. 94 seq. mitgetheilt; s. besonders Hottinger *Helvet. Kirchengesch.* VI. S. 699. Aus dieser Confessio Helvetica ging die berühmte Wittenberger Concordie hervor. S. Planck III. Abth. 1. S. 358 ff.; zu der hier erwähnten Baseler (*ersten*) Confession vom Jahre 1532 s. aber auch *Salig* I. S. 415 ff. Die Hauptunterschiede zwischen dieser Conf. und der Conf. Helv. (Baseler *zweite* Confession) deutet auch *Planck* a. a. O. S. 376 an.

7) *Theod. Beza Vita Jo. Calvini*, vor *Jo. Calv. Epistolae et Responsa. Genev.* 1575. *Hieron. Bolsec De Jo. Calvini — — vita, moribus, rebus gestis, studiis ac denique morte, ex gallico exempl. lat. reddita. Colon.* 1580. 1632. *Jac. Spon Histoire de Génève. Gén.* 1730. II. Pag. 87 seq. *Ruchat* I. Pag. 429 seq. II. Pag. 276; IV. Pag. 294 seq. V. Pag. 56 seq.; 298 seq.; 582 seq. *J. Senebier Hist. liter. de Génève. Génève* 1786. II. Pag. 177 seq.; hieraus übersetzt, mit Beza's Lebensbeschreibung von J. H. W. Ziegenbein. *Hamburg.* 1789. (J. F. W. Tischer) *Calvins Leben, Meinungen und Thaten. Aufl.* 3. *Leipz.* 1818. *Ueber die Bildung und den Geist Calvins und der Genfer Kirche* s. Bretschneider *im Reformat. Almanach auf d. J.* 1821 *Allgemeine Encycl. der Wissenschaften und Künste von Ersch u. Gruber* u. d. Art. Beza und Calvin mit den literar. Nachweis. das. *Calvins* Schriften erschienen zu *Genf* 1565. XII. und zu

*) Basiliensis vero ei (näml. der Conf. Helvetica) adjuncta Confessio, Germanice tantum edita fuerat, anno 1532. quum a Magistratu Mylhusiano exciperetur 1561 in Latinam linguam conversa fuit; s. vor der *Confessio et Expositio simplex* im Corp. et Syntag.

Amsterdam 1671. IX.; sein wichtigstes Werk, *Institutionum christianae religionis Libri quatuor*, kam zu *Basel* 1533, und späterhin oftmals und vermehrt, heraus, deutsch im Jahre 1823 von *Fr. A. Krummacher*. Elberf. Unter Beza's Schriften ist für die Glaubenslehre besonders nachzulesen: *Bekenntniss des christlichen Glaubens in 34. Artikeln zusammengezogen. Heidelberg.* 1562; und *Confessio Christianae fidei et ejusdem collatio cum haeresibus Papisticis. Genevae.* 1573.

8) Sie findet sich in Calvini *Opp.* VIII. Pag. 648 seq.; über sie s. die Erörterungen bei Planck V. Abth. 2. S. 19 ff.

9) Der Consensus Tigurinus, welcher die streng augustinische Prädestinationstheorie aufstellt, war von Calvin schon im Jahre 1551 verfasst, unter dem Titel: *Consensus Pastorum Ecclesiae Genevensis de aeterna Dei praedestinatione, qua alios homines ad salutem elegit, alios exitio suo reliquit*, bekannt gemacht und von den Genfer Theologen angenommen worden. Calvin brachte es dann im Jahre 1554 dahin, dass dieser Consensus auch von den übrigen Theologen der Schweizer Kirche auf einem Conv. zu Zürch approbirt wurde; daher erhielt er nun den Namen Consensus Tigurinus. Er findet sich in *Calvins* W. VII. Pag. 593 seq. S. auch *Planck* VI. (III.) S. 805 ff.

10) Die XXXIX Artikel der englischen Kirche bestanden ursprünglich aus XLII., waren vom Erzbischof Cranmer und dem Bischof Ridley aufgesetzt (1551) und von beiden im Febr. 1552 publicirt worden. Im Jahre 1562 wurden sie auf einer Synode zu London (veranstaltet durch die Königin Elisabeth) einer neuen Revision unterworfen, in 39 zusammengezogen, von derselben Synode bestätigt, im Parlamente unterzeichnet, im Jahre 1571 durch die Königin Elisabeth sanctionirt und zu einem Theile der Grundverfassung des Landes erhoben; auch Jacob I. (1604) und Carl I. (1628) bestätigten sie. Die Artikel erschienen engl. und lat. *Lond.* 1562; und späterhin oft. S. über sie Burnet *Hist. Reformat. Eccles. anglic.* II. (das. die 42 Art. im Auszuge Pag. 111 seq.); *Salig* II. S. 456 ff. *Walch Bibl. Theol. Select.* I. Pag. 416 seq. Die 39 Art. theilt das Corp. et Syntagm. Pag. 99 seq. mit unter der Aufschrift: *Anglicana Confessio Fidei, in Articulis de quibus convenit inter Archiepiscopos et Episcopos utriusque provinciae et Clerum Universum: in Synodo Londinensi, anno Domini* 1562 *ad tollendam opinionum dissensionem et ad consensum in vera religione firmandum.* Hier ist mit Unrecht am Schlusse die

Confirmatio Articulorum als ein XL. Artikel angeführt worden; er enthält die Bestätigung der Artikel durch die Königin, dann heisst es noch:

denuo confirmati subscriptione D. Archiepiscopi et Episcoporum superioris domus et totius Cleri inferioris domus in Convocatione Anno Domini 1571.

Augusti Pag. 126 seq.; *v. Ammon Fortbildg. des Christth. z. Weltrel.* II. Abth. 2. S. 162—165. — Als Verfasser d. *Liber Homiliarum* werden der Erzb. Cranmer und die Bisch. Latimer, Ridley und Hooper genannt. Ueber die Homilien heisst es im Art. XXXV. der *Confess. Anglic.*:

Tomus secundus Homiliarum *), quarum singulos titulos huic articulo subjunximus, continet piam et salutarem doctrinam et his temporibus necessariam non minus quam prior tomus Homiliarum, quae editae sunt tempore Eduardi sexti: itaque eas in Ecclesiis per ministros diligenter et clare, ut a populo intelligi possint, recitandas esse judicavimus.

Walch a. a. O. Pag. 418. — Ueber die *Liturgia* (die unter Eduard VI. 1549 erschien und unter Elisabeths Reg. revidirt wurde) s. *Walch* a. a. O. mit den literar. Nachweis. das. und *Salig* II. S. 459; 461. Ueber die *Apologia eccles. anglicana* mit den Streitschriften über sie s. *Walch* a. a. O. Pag. 419. — Vergl. *Koecher Biblioth. theol. symb.* Pag. 282 seq.

11) S. *Walch* a. a. O. Pag. 420 f.:

Auctor illius est *Antonius Chandaeus* **), qui et Zamariel et Sadeel adpellari voluit.

Beauftragt von den reformirten Gemeinden, einen Generalconvent zu veranstalten, damit man sich darüber berathe, wie man im Glauben und Leben sich verhalten wollte, um Zwiespalt zu verhüten, bewerkstelligte Chandieu eine Synode zu Paris 1559, auf welcher die Gallicarum Ecclesiarum Confessio Fidei proponirt und recipirt wurde (18. Mai). *Walch* a. a. O.:

Anno sequenti Francisco II., Galliarum regi, et iterum in colloquio Possiacensi 1561 Carolo IX. a Theodoro Beza oblata est.

In allen ihren (40) Artikeln wurde sie auch auf einer Nationalsynode zu Rochelle (1571) als Bekenntnissschrift der französisch reformirten Kirche angenommen. Sie findet sich im Corp. et Synt. Pag. 77; in Theod. de Beza *Histoire ecclesiastique des*

*) Er erschien unter der Regierung der Königin Elisabeth.
**) Anton de Chandieu war Prediger zu Paris.

églises reformées au royaume de France. Lib. II. Pag. 173 seq.; bei Augusti Pag. 110 seq.; vergl. auch Pag. 629 seq. Auf jener Synode zu Paris wurden auch 42 Artikel über die Kirchenzucht sanctionirt. S. hierzu und über die Glaubensart., ausser *Koecher* a. a. O. Pag. 229 seq., *Salig* II. S. 272—275; Ittig *Histor. Synodorum nationalium a reformatis in Gallia habitarum. Sect.* I. *Pag.* 8 seq.; *Walch Einleitung in die Religionsstreitigkeiten* III. S. 106 ff.; *v. Ammon* a. a. O. S. 160—161. — Zu den heftigsten Gegnern der Confession gehörte der Jesuit Arnold; zu ihrer Vertheidigung traten besond. die pariser Theologen Montagni, du Moulin, Durand und Mestrezat auf.

12) S. §. 3. Anmerk. 16. Das Corpus doctrinae Philippicum, welches ausser den allgemeinen Symbolen und einigen Hauptschriften Melanchthons auch die *veränderte* Augsburgische Confession (aber nicht auch die Schmalkaldischen Artikel) enthält, war von dem Consistorium zu Leipzig und dem Churfürsten August zu Sachsen zum symbolischen Buche für die ganze sächsisch-lutherische Kirche erhoben worden; es hatte den Zweck, die Orthodoxie der chursächsischen Theologen, die des Calvinismus beschuldigt waren, zu beweisen. Doch auch von Kirchen des reformirten Lehrbegriffs war das Corpus doctr. Philipp. als symbolisches Buch angenommen worden, namentlich von den reformirten Kirchen in der Pfalz; s. *Marheinecke Institut. Symbol.* Pag. 97 am Schlusse:

> Antiquum Doctrinae corpus maneat eodem, quo hactenus fuit, loco in Ecclesiis et scholis: maneat consensus secundum Corpus doctrinae constitutus, ab adversariis damnatus, sed nunquam refutatus;

und von der Kirche des ref. Lehrbegriffs in Brandenburg; hier fand zwar ein vorzügliches Ansehen das *Glaubensbekenntniss Joh. Sigmunds, Markgrafens zu Brandenburg. Frankf. a. d. Oder* 1613; ebendas. 1614. unt. d. Titel: *Auf sonderbaren Befehl und Anordnung des durchl. hochgeb. Fürsten und Herrn Jo. Sigismunds Markgrafens zu Brandenburg, anderweit gedruckte Glaubensbekenntniss der reformirten evangel. Kirchen in Deutschland.* Confessio Marchica *s. Confessio fidei Johannis Sigismundi, Electoris Brandenburgici,* — bei Augusti Pag. 369 seq.; 640.

Doch sanctionirte Sigismund auch das *Corp. Doct. Phil.* als symbolisches Buch; s. Barth. Holzeus *Tract. theolog. de Praedestinatione. Ed. tert. Lugd. Bat.* 1756. Pag. 117; Dan. Heinr. Hering *Histor. Nachricht von dem ersten Anfang*

der evang. ref. Kirche in Brandenburg und Preussen. Halle 1778. Als solches nahmen es auch die reform. Kirche in Anhalt (s. *Holzfus* a. a. O. Pag. 118; für die Kirche in Anhalt war auch das *Bekenntnuss der anhaltischen Theologen von den fürnehmsten Hauptartikeln der christlichen Lehre.* 1589. von Bedeutung) und in Hessen (zu *Holzfus* a. a. O. s. auch *Hospiniani Conc. disc. C.* XII. Pag. 66 seq.) an. Ueber die Widerlegungen des Glaubensbekenntnisses J. Sigismunds von Leonh. Hutter und Matth. Hoe von Honegg, so wie über andere Bekenntnisschriften der Kirche Brandenburgs und über die Gegenschriften zu jenen s. *Walch* a. a. O. Pag. 423 seq. In Beziehung auf die pfälzische Kirche gehören noch hierher: *Heidelbergensium theologorum et ministrorum Confessio fidei. Heidelb.* 1575 (und deutsch: *Bekentnis der Theologen zu Heidelberg von dem einigen wahren Gott in drey Personen: von zwo Naturen in der einigen Person Christi und dem heiligen Nachtmal. Neust.* 1592.); *Ausführlicher Bericht, was die reformirten Kirchen in Deutschland glauben, oder nicht glauben: was sie vor Ceremonien gebrauchen, oder nicht gebrauchen. Heidelb.* 1607; 1609; 1612. *Cassel.* 1670; 1679. Ueber die Wechselschriften, welche dieser Bericht veranlasste, s. *Walch* a. a. O. Pag. 422; ferner: Pfaffii *Lib. Commentar. de actis scriptisque publicis eccles. Virtemberg.* Pag. 56 seq. *Koecher Biblioth. Theol. Symb.* Pag. 309 seq. — *Geschichte der prot. Theologie v. d. Konkordienf. an bis in d. Mitte des achtzehnt. Jahrh. v.* G. J. Planck. *Gött.* 1831. S. 46 ff.

13) Als Haupturheber der Scotic. Confess. fidei ist der bekannte Knox zu betrachten. Die Conf. findet sich im Corp. et Syntag. Pag. 109 seq.; bei Augusti Pag. 143 seq. und umfasst 25 Artikel. S. über sie v. Ammon a. a. O. S. 82; 165—167; u. Augusti Pag. 580; 632. In der Vorrede zu dieser Conf. ist die Erklärung ausgesprochen, dass man lange vergebens auf einen passenden Zeitpunkt zu ihrer Bekanntmachung gehofft habe, dass man alle Secten und falschen Lehrer hasse und mit aller Ehrfurcht das reine Evangelium, als die alleinige Speise der Seele, umfasse. Hierher gehört noch die *Generalis Confessio verae et christianae fidei et religionis* (im Corp. et Syntag. Pag. 126 seq.), dem Hauptinhalte nach eine feierliche Reprobation catholischer Lehren und der Decrete des Tridentinums.

14) Die Confessio Belgica war zuerst ein Privatglaubensbekenntniss von Guido de Brès, wurde dann von ihm selbst, von Hadrian Saravia (*Sarovia*), Herman Modet und einigen Anderen neu bearbeitet (1561). Die neue Arbeit erschien zuerst in französischer

Sprache gedruckt 1562, wurde 1563 in das Belgische übersetzt und als symbolische Schrift der ref. Kirche auf der Synode zu Dordrecht (1619), so wie in der Versammlung zu Haag 1651 anerkannt. Sie ist in die lateinische, griech., ungarische etc. Sprache übersetzt worden. Im Corp. et Synt. ist sie Pag. 129 seq. mitgetheilt unter der Aufschrift: *Ecclesiarum Belgicarum Christiana atque Orthodoxa Confessio, Summam Doctrinae de Deo et Aeterna animarum salute complectens, Prout in Synodo Dordrechtana fuit recognita et approbata.* Bei Augusti findet sie sich Pag. 170 seq. Sie besteht aus 37 Artikeln. Die Ausgaben von der Confession, welche vor der Dordrechter Synode erschienen, weichen von den späteren in Einigem ab, namentlich im Art. von der Prädestination, welcher durch die Synode genauer bestimmt wurde. Von Bedeutung ist in dieser Beziehung das Werk des Festus Hommius (welcher die ältesten französischen und belgischen Uebersetzungen verglich): *Specimen controversiarum belgicarum; seu confessio ecclesiarum reformatarum in Belgio, cujus singulis articulis subjuncti sunt articuli discrepantes, in quibus nonnulli ecclesiarum belgicarum doctores hodie a recepta doctrina dissentire videntur. In usum futurae synodi nationalis. Lugd. Bat.* 1618. Eine Erklärung der Confession und zugleich eine Widerlegung der arminianischen *Considerationes in confessionem belgicam generales et speciales* ist das Werk von Sam. Maresius *Foederatum Belgium orthodoxum, sive confessionis ecclesiarum belgicarum exegesis, qua illius veritas ex Dei verbo et antiquitate catholica asseritur et adversus oppositos errores vindicatur. Gron.* 1652. Vergl. *Ger. Brantius Hist. Reformationis Belg. II. Lib.* XVIII. Pag. 100 seq. *Benthem* Holländischer Kirchen- und Schulenstaat I. Cap. 5. S. 143 ff.; *Brandt Hist. abregée de la reform. des Pays-bas* I. Pag. 105 ff.; *Koecher Bibl. theol. symb.* Pag. 216 seq. *Walch* a. a. O. Pag. 411 seq. — *v. Ammon* a. a. O. S. 167—169.

15) Wahrscheinlich ging aus der Conf. Helvet. die ausführlichere Confessio et Expositio Simplex *orthodoxae fidei et dogmatum Catholicorum sincerae religionis christianae* hervor (welche sich auch im Corp. et Synt. Pag. 1 seq. und bei Augusti Pag. 1 seq. findet), lat. gedr. *Tiguri.* 1566. In der Vorrede heisst es: — —

praeclaro aliorum fidelium exemplo excitati, brevi hac expositione conamur complecti et omnibus Christi fidelibus proponere doctrinam, oeconomiamque Ecclesiarum nostrarum, quam illae mox ab initio Reformationis multos jam per annos multaque per discri-

mina rerum ad hunc usque diem summo cum consensu et docuerunt et nunc quoque custodiunt.

Hierauf folgt die Versicherung:

ut in nostris Ecclesiis — idem loquamur omnes, nec sint inter nos dissidia, sed simus integrum corpus, eadem mente eademque sententia;

keine Dogmen würden von ihnen gelehrt, wie von Böswilligen und Unkundigen behauptet werde, die falsch seyen, keine Gemeinschaft werde von ihnen mit Secten und Häretikern gehalten und man möge überzeugt seyn, dass ihre Kirchen keineswegs von den Kirchen Deutschlands, Frankreichs, Englands und anderer Nationen, bei welchen die in der Confession dargelegten christlichen Wahrheiten gefunden werden, sich zu trennen beabsichtigen. — Am Schlusse der Vorrede zu dies. Confess. im Corp. et Synt. heisst es:

Subscripserunt omnes omnium Ecclesiarum Christi in Helvetia Ministri, qui sunt Tiguri, Bernae, Glaronae, Basileae, Scaphusii, Abbatiscellae, Sangalli, Curiae Rhetorum, et apud Confoederatos in Ecclesiis Evangelium profitentibus cis et ultra Alpes, Mylhusii item et Biennae, quibus adjunxerunt se et Ministri Ecclesiae, quae est Genevae et Neoconii etc. Sed et consenserunt in ipsam jam editam Ministri Ecclesiae Polonicae, quae est in Ducatu Zathoriensi et Ossuiecimensi, Scoticarum quoque Ecclesiarum Ministri, qui Nonis Sept. Anno D. 1566 scriptis ad clarissimum virum Dn. Theodorum Bezam literis inter alia dicunt: Subscripsimus omnes, qui in hoc coetu interfuimus, et hujus Academiae sigillo publico obsignavimus. Praeterea Debrecini in Hungaria edita et impressa est Confessio, una cum articulis quibusdam, Septemb. I. Anno D. 1567 et inscripta Serenissimo Principi et Domino, Domino Johanni II. Dei gratia electo Hungariae Regi, etc. In qua inter alia haec leguntur verba: Omnes Ecclesiae Ministri, qui in Conventu sancto ad 24. Febr. Anno Domini 1567 Debrecinum convocato, cis et ultra Tibyscum, inter reliquas Confessiones recepimus et subscripsimus Helveticae Confessioni, Anno Domini 1566. editae, cui et Ecclesiae Genevensis Ministri subscripserunt etc.

Rod. Hospinian. *Hist. Sacram.* II. Pag. 564 seq. erzählt die Entstehung dieser Confession und theilt ihren Inhalt kurz mit; s. auch *dess. Concordia discors.* Pag. 92; 104 seq. und auch Koecher *Bibl. theol. symb.* Pag. 274 ff. Die Conf. et Expos. simplex umfasst 30 Artikel; sie ist es, von welcher auch *v. Ammon* in *Th. II. Abth. 2. Fortbild. des Christenth. z. Weltrel.* S. 155—160 handelt. — *Walch Bibl. Theol. Select.* I. Pag. 414.

§ 8. Der Kultus. A. v. Harnack, Militia Christi. Tübingen 1905. S. 160 ff. Ueber Bildungsstätten neuer Art, insbesondere über die Schule des Origenes, s. Kap. II. — Die Katechumenen waren durch Taufschein (quod nationem, quod civitatem quod parentes habeat) und Bürgschaft (quod ipse fidem praestet) als solche zu legitimieren. Sie mußten sich ferner einer Prüfung unterziehen, in welcher Ingolstetter Art, Leben und Stand (artem vitam condicionem) in Betracht kamen. Tert. De Corona Mil. 11. Hippol. Trad. Apost. 15 ff. Const. Apost. VIII, 32. Ueber die Dauer des Katechumenats s. Kap. II. Ueber die Katechumenenklassen s. Kap. II. Ueber die Katechumenenunterweisung s. Kap. II. Ueber die Katechumenenunterweisung s. Kap. II. Ueber die Katechumenenunterweisung

Schedias. De Formula consensus helvetica; in der *Fortgesetzten Sammlung von alten und neuen theologischen Sachen. Jahr* 1722. S. 721 ff.; 742 ff.; bei Augusti Pag. 443 seq.; 643; s. *Walch* a. a. O. Pag. 415:

Opposita est formula haec dogmatibus Mosis Amyraldi de gratia universali: Jos. Placaei de imputatione peccati adamitici: variorum de obedientia Christi activa, eam ad ipsius satisfactionem haud pertinere, ac Ludov. Capelli de punctis vocalibus codicis ebraei.

Die Formel fand keineswegs allgemeinen Beifall, am meisten noch bei den Kirchen von Bern, Zürch, Glarus, Appenzell, St. Gallen, Mühlhausen, Biel und Neuschatel; die Kirchen von Genf und Lausanne nahmen sie auch an, aber verwarfen sie bald wieder. Ueber die Streitschriften, die sie hervorrief, s. Walch a. a. O. Um den Streit endlich beizulegen, erliess der Magistrat von Bern am 16. Juni 1722 ein Edict (s. Mosheimii *Dissert. De auctoritate conc. Dordrac.* in Halesii *Hist. conc. Dordrac.* Pag. 40 seq.), welches verbot, gegen die Formel zu predigen, und versicherte, dass kein Prediger ferner auf sie verpflichtet werden sollte; insofern gilt die Formel in der reform. Kirche auch nicht mehr als symb. Schrift. S. Jo. Jac. Hottinger *Succincta ac genuina Form. Cons. Helvet. Historia.* 1723. *Mémoires pour servir à l'histoire des troubles arrivés en Suisse à l'occasion du Consensus. Amst.* 1726. — *Walch Einleitung in d. Religsstrt.* III. S. 122 ff.; *v. Ammon* a. a. O. S. 173 f.

18) Calvin ist Verf. desselben; er findet sich gewöhnlich seinen *Tractat. theol.* beigefügt unter dem Titel: *Catechismus Ecclesiae Genevensis, hoc est formula erudiendi pueros in doctrina Christi. Calvin* verfasste einen kleinen (in franz. Sprache 1536, in lat. Spr. 1538) und grossen Catechismus (in franz. Spr. 1541 und lat. 1545). Beide Catechismen sind ihrem wesentlichen Inhalte nach nicht verschieden; jener ist nur kürzer, dieser länger. Die Arbeit wurde in mehre Sprachen übertragen; s. *Walch* a. a. O. Pag. 510. Der *Catech. Genevensis* (s. dens. bei Augusti Pag. 460 seq.; 647 seq.) umfasst 5 Capitel. S. *Walch* a. a. O.:

Primum de fide, ad ordinem symboli apostolici explicata, secundum de lege, sive decem praeceptis; tertium de oratione, speciatim dominica: quartum de verbo divino ac quintum de sacramentis.

Früher hatte der Catechismus Calvins ein grosses symbolisches Ansehen, jetzt ist er selbst in der Genfer Kirche als symb. Buch abgeschafft. Vergl. auch *v. Ammon* a. a. O. S. 172.

19) Der Catech. Tigur. ist aus den Catechismen von Judä (1553. s. hierzu *Hottinger Helvet. Kirchengesch.* III. S. 419 ff. und *Ruchat Histoire de la Reform. de la Suisse* VI. Pag. 543 seq.) und Bullinger (1559) entstanden; er wurde besonders in den Zürcher Kirchen recipirt (s. hierzu *Walch* a. a. O. Pag. 507—509) und hatte früher auch ein grosses symb. Ansehen.

20) Der Heidelberger Catechismus ist vorzugsweise unter die symb. Bücher der reformirten Kirche zu rechnen. Er wurde zu *Heidelberg* verfasst, daher sein Name; er heisst auch Catechismus palatinus, oder *Pfälzer Catechismus*, weil er in der Pfalz zuerst in Ansehen und öffentlichen Gebrauch kam. Der Churfürst von der Pfalz, Friedrich III., liess ihn von den Heidelberger Theologen Casp. Olevian und Zacharias Ursinus abfassen. Sie schrieben ihn in deutscher Sprache, der Churfürst liess ihn durch Josua Lagus und Lamb. Ludolph Pithopäus in das Lateinische übersetzen; so erschien er 1563 in deutsch. u. latein. Sprache. Bald erschien eine grosse Anzahl von Ausgaben dieses Catechismus (*Walch* a. a. O. Pag. 517 seq.), denn er wurde in die belgische, französische, italienische, böhmische, polnische, ungarische und in mehre andere Sprachen, ja selbst in das Hebräische übersetzt. Eine griechische Uebersetzung besorgte Friedr. Sylburg unter dem Titel: *Κατήχησις τῆς χριστιανικῆς πίστεως καθάπερ αὕτη ἐν ταῖς τῆς Παλατίνης ἀρχαιρεσίας ἐκκλησίαις τε καὶ σχολαῖς παραδίδοται. Heidelb.* 1597; welche späterhin noch öfters erschien. S. auch *Benthems Holländischer Kirchen- und Schulenstaat* I. Cap. 6. S. 198 ff.; *Altingius Prolegom. explicat. cateches. palat. Tom. III. Scriptor. theologic. heidelberg.* Pag. 6 seq. Sogar in Versen wurde der Catechismus bearbeitet, wie von *Joh. Pincer* in d. *Catechesis religionis ecclesiarum palatinarum*, 1597.; von *Christ. Klaarbout* in belgischer Dichtung, in deutscher (1742) erschien er unter dem Titel: *Der alte heidelbergische Catechismus durch eine fürnehme poetische Feder in deutlichen reimen entworfen*, 1742. Auszüge aus dem Catechismus zum Gebrauche der Jugend hatte man schon bald nach seinem Erscheinen verfasst; hierher gehört: *Chrstph. Luthardi Analysis logica catecheseos in ecclesiis Palatinatus.* Bern. 1564.; *Fragstücke aus dem heidelbergischen Catechismo gezogen. Heidelb.* 1584.; *Heidelbergensis Catechismi Quaestiones. Neost.* 1585. Nachdem er auf den Synoden zu Emden (1571), Dordrecht (1579), Middelburg (1581) und Haag (1586) als Lehrbuch zum Catechismusunterricht sanctionirt worden war, unterwarf ihn die Synode von Dordrecht (1618) in der 17. Sitzung von Neuem einer Revision und erhob ihn dann, als sie ihn

durchaus orthodox fand, zur Bekenntnissschrift; auch sie fand es für gut, aus ihm einen Lehrbegriff zum Unterricht für die Jugend, welcher so viel als möglich die wörtlichen Erklärungen des Catechismus beibehalten sollte, entwerfen zu lassen, und trug die Arbeit den Theologen *Franz Gomarus*, *Joh. Polyander*, *Antôn Thysius*, *Herm. Faukelius*, *Balth. Lydius* und *Gottf. Udemann* auf; s. auch *Benthem Holländ. Kirch.- u. Schulenstaat.* I. Pag. 206 seq. (wo auch dieser kl. Catechism. deutsch sich findet). Der Heidelb. Catech. besteht aus folgenden Theilen. Nach der Vorrede über die Nothwendigkeit der Abfassung eines Catechism. und über die Ausarbeitung desselben in deutscher und latein. Sprache folgen zwei einleitende Fragen, nämlich

I. Quae est unica tua consolatio in vita et in morte? Antw. die Erlösung durch Christum.

II. Quot sunt tibi scitu necessaria, ut, illa consolatione fruens, beate vivas et moriaris? *Tria. Primum*, quanta sit peccati mei et miseriae meae magnitudo. *Secundum*, quo pacto ab omni peccato et miseria liberer. *Tertium*, quam gratiam Deo patri pro ea liberatione debeam.

Hierdurch sind drei Haupttheile gegeben; der erste handelt: *De hominis miseria*, der zweite *De liberatione hominis.* In diesem Theile wird auch das Apostolische Symbolum erörtert; hieran schliesst sich eine Erörterung der Lehre von den Sacramenten. Der dritte Haupttheil handelt *De Gratitudine*, d. i. von der Dankbarkeit gegen Gott für die Erlösung durch Christum. In diesem Abschnitt ist der Decalog und das Vater Unser erörtert. Das Vater Unser ist, richtiger als es von Luther geschah, in sechs Bitten getheilt. Der Catechismus findet sich bei Augusti Pag. 532–577; vergl., ausser den schon angeführten Schriften, *Koecher Katechet. Geschichte der Reform. Kirchen, sonderlich der Schicksale des Heidelb. Katechismi. Jena.* 1755. S. 237 ff.; H. S. v. Alpen *Geschichte und Literatur des Heidelb. Katechism. Frankf.* 1800. J. L. Ewald *Etwas über Katechismen überhaupt und über Ursin's und Luther's Katechism. insbes. Heidelb.* 1816. J. Chr. Wilh. Augusti *Versuch einer histor.-kritischen Einleitung in die beyden Haupt-Katechismen der evangel. Kirche. Elberfeld.* 1824. *v. Ammon* a. a. O. S. 172.

21) In der englischen Kirche erlangte der sogenannte Church Catechism, dessen Verfasser Joh. Poinetus war, ein grosses Ansehen und verdrängte andere schon vorhandene Catechismen (vergl. *Salig* II. S. 385 ff.; 426 ff.). In lateinischer Sprache erschien er

(1553) zu London unter dem Titel: *Catechismus auctoritate Eduardi* VI. *munitus, cum articulis in synodo Londinensi, anno* 1552 *ad tollendam opinionum dissensionem*, dann auch in griechischer, hebr. und anderen Sprachen.

22) Ausser den angeführten symbolischen Schriften der reformirten Kirche verdienen besonders noch folgende (als solche, die in einigen Ländern, in welchen der reformirte Lehrbegriff Eingang gefunden hatte, merkwürdig geworden sind) eine Erwähnung:

Die Confessio Bohemica. Die böhmischen Brüder hatten schon im Jahre 1504 eine Confession dem König Ladislaus übergeben; nach dieser erschienen bald noch andere (s. Augusti Pag. 637) und im Jahre 1532 übergaben sie eine neue dem Markgrafen Georg von Brandenburg. Sie erschien unter dem Titel: *Rechenschaft des Glaubens, der Dienst und Ceremonien der Brüder in Böhmen und Mähren, welche von etlichen Pikarden und von etlichen Waldenser genannt werden. Wittenb.* 1532. Im Jahre 1535 übergaben sie wieder eine neue Confession dem König Ferdinand (s. die *Uebersetz. von Seckendorfs Hist. Lutheran.* S. 1482; *Augusti* a. a. O.) in böhmischer Sprache; bald darauf wurde sie in das Deutsche, Lateinische u. s. w. übersetzt und erschien mit einer Vorrede von Luther und einer Apologia verae doctrinae. Sie ist die *Confessio Bohemica* und findet sich im Corp. et Synt. Pag. 161. unt. d. Tit.: *Confessio fidei ac religionis, Baronum ac Nobilium Regni Bohemiae Serenissimo ac Invictissimo Romanorum Bohemiae etc. Regi, Viennae Austriae, sub Anno Domini* MDXXXV. *oblata*; nach der Vorrede folgt die Confession selbst (a. a. O. Pag. 176 seq.) in 20 Artikeln unter der besonderen Aufschrift: *Summa ratioque fidei ac Dogmatum, quae quidem tum per Regnum Bohemiae Marchionatumque Moraviae, tum alias quoque a nostrae professionis senioribus, omnibus eodem animo praeditis, de justificatione in Ecclesiis nostris docentur, Primum Regiae Majestati, deinde piis omnibus et candidis Lectoribus sincere ac simpliciter oblata atque exhibita.* Bei Augusti Pag. 275 seq. und 637 seq. Ferner gehören hierher die

Confessio, das ist *Bekentnis des christlichen Glaubens etc. Wittenberg.* 1573, und die

Fidei et religionis christianae Confessio, *quam Romanorum, Ungariae, et Boemiae regi Ferdinando optimates et equites, orthodoxe reformatam doctrinam professi, suo fratrumque, quos unitatem boemicam vocant, nomine primo exhibuerunt: postea imperatori Maximiliano et Poloniae regi Sigismundo augusto obtulerunt:*

postremo MDCIX. *recognita. Herborn.* MDCXII. S. hierzu *Walch* Bibl. Theol. Sel. I. Pag. 440 seq.

Confessio Hungaria s. Czengbrina. Wann sie erschien, lässt sich nicht bestimmen. S. Corp. et Synt. Pag. 148 seq. unter dem Titel: *Vera Confessio ex verbo Dei sumta et in Synodo Czengerina uno consensu exhibita et declarata;* bei Augusti Pag. 241 seq., wo auch die andere Aufschrift, unter welcher sie gedruckt wurde, angegeben ist. S. über sie Schröckh *Kirchengeschichte seit der Reformation* II. S. 737 und ausserdem die Bemerkung bei Augusti Pag. 634 seq.

Confessiones Polonicae. Unter diesem Ausdrucke begreift man den *Consensus Sendomiriensis* (welcher die Aufschrift führt: *Consensus mutuus in religionis christianae capitibus inter ecclesiae majoris et minoris Poloniae, Lituaniae, et Samogitiae, quae juxta confessionem Augustanam, fratrum Waldensium, ut vocant, et Helveticam, aliquo modo a se dissentire videbantur, factus in Synodo Sendomiriensi.* Anno 1570. April 14.) und die

Thoruniensis Synodi generalis *anno Domini* 1595 *die* 21. *Augusti celebratae* Canones.

Salig II. S. 516 ff. Stanisl. Lubieniecius *Historia reformationis Polonicae, in qua tum Reformatorum, tum Antitrinitariorum origo et progressus in Polonia et finitimis provinciis narratur. Freist.* 1685. Chrst. Sigm. Thomas *Altes und Neues vom Zustande der evangelisch-lutherischen Kirchen im Königreich Polen. Bresl.* 1754. *Schicksale der Polnischen Dissidenten von ihrem ersten Ursprunge an. Hamb.* 1768. Ueber d. *Cons. Sendom.* s. *Rod. Hospiniani Histor. Sacrament.* (ed. nov. Genevae 1681) II. Pag. 586 seq. Dan. E. Jablonski *Historia Consensus Sendomiriensis. Berol.* 1731. — *Consensus Sendomiriensis ab Evangelicis Augustanae, Bohemicae et Helveticae Confessionis sociis olim initus, cur. Sam. Strimesii. Frcf. ad Od.* 1704.; — im Corp. et Synt. Pag. 161 seq.; bei Augusti Pag. 254 seq.; ebendas. die *Thoruniensis Synodi — Canones* Pag. 265 seq. Vergl. über die zu *Thorn* gehalt. Synode: *Preussische Kirchen-Historia — durch Chstph. Hartknoch. Frkf. u. Leipz.* 1686. S. 897—909. — Endlich:

Declaratio Thoruniensis, welche die Aufschrift hat: *Generalis professio doctrinae Ecclesiarum Reformatarum in Regno Poloniae, Magno Ducatu Lithuaniae, annexisque Regni Provinciis, in Conventu Thoruniensi, anno* 1645 *ad liquidationem controversiarum maturandam exhibita d.* 1. *Septembris.* S. *Acta Conventus Thoruniensis celebrati anno* 1645. *Varsav.* 1646. *Val. Sgm. Rozen Synopsis Actorum Colloquii Thorunensis in regno Poloniae*

1645 *celebrati. Amst.* 1646. *Hartknoch* a. a. O. S. 934 ff. *Augusti* Corp. Lib. Symb. Pag. 411 seq.

23) *Franz Chstph. Khevenhiller Annales Ferdinandei Lips.* 1721 — 25. IX — XII. (*J. Phil. Abel et al.*) *Theatrum Europaeum.* I — IV. J. Gottfr. v. Meiern *Acta pacis Westphalicae publica* 1730 — 40. Dess. *Acta comitialia Ratisbonensia publica; Regensburg. Reichstagshandlung u. Geschichte vom Jahre* 1613 — 1654. *Leipz.* 1738. *J. Chstph. Krause Lehrbuch der Geschichte des 30jähr. Krieges und des Westphälischen Friedens. Halle* 1782. — *Der Römischen Kayserlichen Majestät Und des Heiligen Römischen Reichs Geist- und Weltlicher Stände, Chur- und Fürsten, Grafen, Herrn und Städte Acta Publica etc.* — *von* Michaele Casparo Londorpio. Vergl. das. III. S. 1048 ff. das Restitutionsedict (6. März 1629), welches die Reformirten von den Vortheilen des Religionsfriedens ausschloss. Als die Reformirten endlich in den Religionsfrieden aufgenommen worden waren, legte Chursachsen eine Protestation ein (*s.* bei Londorp VI. S. 355 f.). Die Artikel des Religionsfriedens *s.* bei Londorp VI. S. 382 ff. Der Artikel, durch welchen die Reformirten mit den Catholiken und Bekennern der Augsb. Confession in den Religionsfrieden aufgenommen wurden, lautet:

VII. Unanimi quoque Caesareae Majestatis omniumque Ordinum Imperii consensu placuit, ut quicquid juris aut Beneficii cum omnes aliae Constitutiones Imperii, tum Pax Religionis, et publica haec Transactio, in eaque decisio Gravaminum caeterisque Catholicis, et Augustanae Confessioni addictis Statibus et subditis tribuunt, id etiam iis, qui inter illos Reformati vocantur, competere debeat. Salvis tamen semper Statuum, qui Protestantes nuncupantur, inter se et cum subditis suis conventis pactis, privilegiis, reversalibus et dispositionibus aliis, quibus de Religione, ejusque exercitio, et inde dependentibus cujusque loci Statibus et subditis hucusque provisum est, salva itidem cujusque conscientiae libertate. Quoniam vero controversiae Religionis, quae inter modo dictos Protestantes vertuntur, hactenus non fuerunt compositae, sed ulteriori compositioni reservatae sunt, adeoque illi duas partes constituant, ideo de jure reformandi inter utramque ita conventum est, ut, si aliquis Princeps, vel alius Territorii Dominus, vel alicujus Ecclesiae Patronus posthac ad alterius partis sacra transierit, aut Principatum aut Ditionem, ubi alterius partis sacra exercitio publico de praesenti vigent, seu jure successionis,

seu vigore praesentis Tractatus Pacis aliove quocunque titulo nactus fuerit, aut recuperarit, ipsi quidem Concionatores Aulicos suae Confessionis citra subditorum onus aut praejudicium secum atque in Residentia sua habere liceat, at fas ei non sit, vel publicum Religionis Exercitium, Leges aut Constitutiones Ecclesiasticas hactenus ibi receptas immutare, vel Templa, Scholas, Hospitalia, aut eo pertinentes reditus, pensiones, stipendia prioribus adimere, suorumque sacrorum hominibus applicare, vel juris Territorialis, Episcopalis, Patronatus, aliove quocunque praetextu subditis Ministros alterius Confessionis obtrudere, ullumve aliud impedimentum aut praejudicium directe vel indirecte alterius sacris afferre: Et ut haec conventio eo firmius observetur, liceat hoc mutationis casu ipsis communitationibus praesentare, vel quae praesentandi Jus non habent, nominare idoneos Scholarum et Ecclesiarum Ministros a publico loci Consistorio et Ministerio, si ejusdem cum praesentantibus vel nominantibus communitatibus sunt Religionis, vel, hoc deficiente, eo loco, quem ipsae communitates elegerint, examinandos et ordinandos, atque a Principe vel Domino postea sine recusatione confirmandos. Si vero aliqua communitas, eveniente mutationis casu, Domini sui Religionem amplexa petierit suo sumptu Exercitium, cui Princeps vel Dominus addictus est, liberum esto, sine reliquorum praejudicio, ei id indulgere, a successoribus non auferendum. At Consistoriales, Sacrorum Visitatores, Professores Scholarum et Academiarum, Theologiae et Philosophiae, nonnisi eidem Religioni addicti sint, quae hoc tempore quolibet in loco publice recepta est. Sicut autem supradicta omnia de mutationibus futuris intelligenda sunt, ita juribus Principum Anhaltinorum et similium, quae ipsis competunt, nullum adferant praejudicium, *sed praeter Religiones supra nominatas nulla alia in Sacro Imperio Romano recipiatur et tolleretur.*

Hinsichtlich der Sanction dieses und aller Friedensartikel in der Religionssache überhaupt heisst es im letzten Artikel (bei Londorp Pag. 403):

XXII. Contra hanc transactionem, ullumve ejus Articulum aut Clausulam, nulla Jura Canonica vel Civilia, communia vel specialia Conciliorum Decreta, privilegia, indulta, edicta, commissiones, inhibitiones, mandata, decreta, rescripta, lidispendentiae, quocunque tempore latae sententiae, tres judicatae Capitulationes Caesareae et aliae Religiosorum Ordinum Regulae, aut exemptiones, sive praeteriti sive futuri temporis Protestationes, contradictiones, appellationes, investiturae, transactiones, juramenta, renunciatio-

nes, Pacta seu dedititia seu alia, multo minus Edictum Anni 1629 vel Transactio Pragensis cum suis appendicibus, aut Concordata cum Pontificibus, aut Interimistica Anno 1548 ullave alia Statuta sive Politica sive Ecclesiastica decreta, dispensationes, absolutiones, vel ullae aliae quocunque nomine aut praetextu excogitari poterint, exceptiones unquam allegentur, audiantur aut admittantur, nec uspiam contra hanc Transactionem in petitorio aut possessorio, seu inhibitorii seu alii Processus vel commissiones unquam decernantur.

Uebrigens vergl. auch *J. Steph. Pütter Geist des Westphäl. Friedens. Göttingen.* 1795.

§. 5.

c) Hauptparteien in der evangelischen Kirche und deren symbolische Bücher.

In der evangelischen Kirche sind mehre Parteien hervorgetreten, von denen folgende als die wichtigsten zu betrachten sind: 1) die Mennoniten [1]); sie bekennen verschiedene symbolische Bücher, die als Bekenntnissschriften in wesentlichen Punkten unter sich übereinstimmen, aber mehr oder weniger kirchliches Ansehen haben. Hierher gehört zunächst *a*) Praecipuorum Christianae Fidei Articulorum brevis Confessio, *adornata a* Joanne Risio *et* Lubberto Gerardi, *Ministris Verbi Divini inter Protestantes, qui in Belgio Foederato Mennonitae appellantur, e Belgico Latinitate donata* (circa ann. 1580) [2]); *b*) *Confessio de uno Deo, Patre, Filio et Spiritu Sancto et incarnatione filii Dei* (1626) [3]); *c*) *Ramus olivae* (1629) [4]); *d*) Brevis ὁμολογία, *sive Confessio fidei, ac praecipuorum Doctrinae Christianae articulorum, sicut illa vi sacrae scripturae inter illos, qui vulgo Confoederati Frisii et Germani vocantur, recepta est* (1630) [5]); *e*) *Confessio Dordraci composita* 21. *Aprilis anno* 1632 [6]); *f*) *Verum Unionis Foedus, Ultrajecti inchoatum et renovatum, confirmatum au-*

tem in Congregatione Lugduni Batavorum habita mense Octobris anno 1664 *per quosdam Mennonitarum Doctores et Diaconos confoederatarum Vlamingarum, Frisiarum et Germanicarum Ecclesiarum ex diversis exteris locis advocatos ibique congregatos. — Catechismen*[7]. — 2) die Socinianer[8]. Sie besitzen (obschon sie den Gebrauch symbolischer Schriften verwerfen, weil sie in denselben einen Gewissenszwang finden) einige dogmatische Schriften, welche ihre Glaubenssätze enthalten und bei ihnen gleichwie symbolische Schriften angesehen werden. Hierher gehören besonders der Rakauer Catechismus (1605)[9] und die *Confessio fidei christianae, edita nomine ecclesiarum, quae in Polonia unum Deum et Filium ejus unigenitum Jesum Christum et Spiritum sanctum profitentur.* Anno 1642[10]. — 3) die Arminianer[11]. Sie betrachten folgende Schriften wie symbolische: *Scripta adversaria collationis Hagiensis habitae anno* 1611 *inter quosdam ecclesiae pastores de divina praedestinatione et capitibus ei adnexis*[12]; *Remonstrantium Epistola ad exterarum ecclesiarum reformatos doctores, pastores, theologos etc.* (1617)[13]; *Acta et Scripta synodalia ministrorum Remonstrantium in foederato Belgio* (1620)[14]; Confessio *sive* Declaratio *sententiae Pastorum, qui in foederato Belgio* Remonstrantes *vocantur, super praecipuis articulis religionis christianae* (1651)[15]. *Catechismen*[16]. — 4) die Herrenhuter[17] bekennen sich zur Augsburgischen Confession; auch die *Idea fidei fratrum* oder *Kurzer Begriff der christlichen Lehre in den evangelischen Brüdergemeinden* (*Barby* 1779)[18] ist wie ein symbolisches Buch der Herrenhuter zu betrachten. — Als merkwürdige Abarten der evangelischen

Kirche treten namentlich die Quäker [19]), Methodisten [20]) und Swedenborgianer [21]) hervor.

1) Fr. Spanheim *De origine, progressu, sectis, nominibus et dogmatibus Anabaptistarum. Lugd. Bat.* 1643. *Chph. Sandii Biblioth. Antitrinitariorum.* Freyst. (*Amst.*) 1684. *J. H. Otte Annales Anabaptistici. Bas.* 1672. *Historia Christianorum, qui in Belgio foederato inter Protestantes Mennonitae appellantur* etc. per Hermannum Schyn. *Amst.* 1723; der 2. Th., welcher nach des Vfs. Tode im Jahr 1729 zu Amsterdam erschien, führt den Titel: *Historiae Mennonitarum plenior deductio, in qua de origine, nominibus, differentiis, dogmatibus propriis et peculiaribus, Confessionibus, Auctoribus etc. fusius agitur. Sim. Fr. Rues Aufrichtige Nachrichten von dem gegenwärtigen Zustand der Mennoniten oder Taufgesinnten, wie auch der Collegianten oder Reinsburger* etc. *Jena* 1743. *Walch Neueste Religionsgesch.* II. S. 399 ff. *J. Conr. Fuesslin Beytr. zur Erläuterung der Kirchen-Reformationsgeschichte des Schweizerlandes. Zürch.* 1741—1753. I. S. 189 ff.; II. S. 335 ff.; IV. S. 251 ff.; *J. A. Stark Geschichte der Taufe und Taufgesinnten. Lpz.* 1789. *Vit. Ant. Winter Geschichte der baierischen Wiedertäufer im* 16. *Jahrh. Münch.* 1809. — *Kurze Historie v. Anfang, Mittel u. Ausgang des Königreichs und Wiedertaufs zu Münster; in Luthers deutsch. W. Witenb.* II. S. 400 ff. *v. Reiswitz* u. *F. Walzeck Beitr. zur Kenntniss der Mennoniten-Gemeinden in Europa und Amerika. Berl.* 1822. *J. Jochmus Geschichte der Kirchenreformation in Münster u. ihres Untergangs durch die Wiedertäufer. Münst.* 1825. — *Stäudlin und Tzschirner Archiv* I. 3. H. S. 154 ff. — Dass die fanatischen Wiedertäufer von den Mennoniten zu trennen sind, dazu s. Schyns Erörterungen a. a. O. I. Pag. 1 seq.

2) Diese Confession, welche aus 40 Artikeln besteht, findet sich bei Schyn I. Pag. 172—220; vergl. ebendas. II. Pag. 78. und *Walch* Bibl. Theol. Select. Pag. 435.

3) Verfasser dieser Confession war Jacob Outermann; sie erschien in belgischer Sprache und sicherte den Mennoniten Toleranz in den Niederlanden zu. Schyn II. Pag. 79:

— quam octavo Octobris anno 1626 Deputatis Curiae Hollandiae obtulerunt, quaque nostra tolerantia in hac patria fundata et confirmata est.

Schyn theilt die Confession in lateinischer Uebersetzung mit Pag. 79—85. Sie ist auch in das Deutsche übersetzt unter dem Titel:

Bekenntnis von dem einigen Gott, Vater, Sohn und heiligen Geist und von der Menschwerdung des Sohnes Gottes.

4) Schyn referirt a. a. O. den allgemeinen Inhalt dieser Confession, deren Titel sich aus seinen Worten erklärt; er sagt nämlich:

— continet demonstrationem scripturariam, quibus Pax Dei competat, et quo modo illi ad pacem et concordiam devincti et obligati sunt; in responsionem ad sequentem quaestionem, quaenam sint fundamentalia certaque signa, ex quibus Dei filii, membraque Jesu Christi, quae Dei Ecclesiam constituunt, possunt et debent et cognosci, secundum Verbi Domini testimonium.

Sie erschien zuerst in belg. Sprache; in das Deutsche wurde sie unter dem Titel: *Oelzweiglein* übersetzt. *Walch* a. a. O. Pag. 434.

5) Als Verfasser dieser Confession, welche eine genaue Erörterung der vorigen in sich fasst, wird Johann Centz oder Centsen angegeben (*Walch* a. a. O. Pag. 435); bei Schyn wird sie (II. Pag. 87—114) ganz mitgetheilt. Sie enthält 21 Artikel und schliesst mit dem Satze:

Actum apud nos subscriptos Ministros, Doctores, ac Seniores confoederatae Frisiorum et Germanorum Ecclesiae, tam pro nobis ipsis, quam nomine nostrorum Confratrum et Ministrorum, una cum Viris exteris in hac urbe Amstelodamo ad hoc negotium nobiscum congregatis d. 7. Octobris anno 1630 stylo novo.

Auch sie ist in das Deutsche übersetzt: *Confession des Glaubens und der vornemsten Stucken der christlichen Lehre, wie selbige aus der Schrift bey denjenigen, so mit dem gemeinen Nahmen die vereinigte Friesen und Hochdeutschen genannt werden, gelehret wird.*

6) Schyn II. Pag. 114:

Quinta Confessio Dordraci composita 21. Aprilis anno 1632. et Articulis octodecim constans, nullam fere nobis exhibet differentiam, nisi quod hinc aliis utitur phraseologiis, vel unum et alterum Articulum aliquo modo fusius explicat.

Bei Schyn sind die Artikel angegeben, vollständig lesen wir die Confession in Weismanni *Hist. eccl. nov. Testam.* II. Pag. 602 seq. in deutscher Sprache: *Bekenntniss des Adrian Cornelissen oder Confession des christlichen Glaubens, gezogen aus der Friedenshandlung, welche zu Dordrecht im Jahr 1632 den 21. April unter den Taufgesinnten, so Flamingen genannt werden, geschehen,* — in *Benthems Holländ. Kirchen- und Schulenst.* I. Cap. 19. S. 844. — Die unter c., d. und e. angeführten Confessionen erhielten in einer

zu Harlem gehaltenen Synode (1649) die Sanction und erschienen zus. deutsch unter dem Titel: *Handlung der vereinigten flamischen und deutschen taufgesinnten Gemeinen, gepflogen zu Harlem 1649 im Junio, samt den dreyen Confessionen, so daselbst approbiret und angenommen worden. Flissingen.* 1666.

7) S. Schyn a. a. O., wo die Aufzählung der mennonitischen Confessionen mit der Bemerkung geschlossen wird:

Probe vero notandum est, inter omnes hasce diversas Confessiones non solum nullam veram et notabilem esse differentiam, sed potius in illis tantam esse fidei analogiam, ut Ministri in hoc Foederé rotundis verbis profiteantur, in omnibus illis praecedentibus Confessionibus, nominatim ibi expressis, contineri nostram Catholicam fidem, Dei verbo omnino convenientem, quapropter illis adstipulamur, eas amplectimur et candide et simpliciter in nostris Ecclesiis docere, et sine contradictione promovere promittimus. Sic ergo Mennonitae a tempore Mennonis Simonis in praecipuis et fundamentalibus Articulis in hunc usque diem tantam fidei habent analogiam, quam ulla alla inter Christianos secta.

Ausserdem sind noch als Bekenntnisschriften der Mennoniten zu bemerken: *Confessio illorum Mennonistarum in Porrusia, qui Clarici vocantur.* 1678. — *Confessio anno* 1755 *a Flamingorum congregatione Groningensi sancita.* S. *Alberti Briefe über England* IV. S. 1245 ff.; *Schlegel Kirchengeschichte des* 18. *Jahrh.* S. 1003 ff.; *Stäudlin Kirchl. Geographie u. Statistik* II. S. 243 ff.

Unter den Catechismen (s. *Walch* a. a. O. Pag. 547 seq.) ist besonders der von Bedeutung, welcher auf Veranlassung einer zu Amsterdam gehaltenen Synode (1697) erschien und bei Schyn (II. Pag. 361 seq., wo auch der Inhalt dieses Catechism. mitgetheilt wird) angegeben ist als: *Brevis Catechesis Religionis Christianae in usum Juventutis secundum Mennonitarum Confessiones composita et in lucem edita ex speciali auctoritate Synodi Amstelaedami habitae die* 12. *Junii anno* 1697. Vergl. auch: *Die Glaubenslehre der wahren Mennoniten oder Taufgesinnten, aus deren öffentlichen Glaubensbekenntnissen zusammengezogen durch Cornelius Ris, Lehrer der Mennoniten in Hoorn, nebst einem erläuternden Vorbericht und Anhang. Aus dem Holländ. übers. Hamb.* 1776. *Reinh. Rahusen Catech. Entwurf der christlichen Lehre zum Unterricht der chstl. Jugend. Hamb.* 1777.

8) *Chsph. Sand Nucleus hist. ecclesiasticae exhibitus in hist. Arianorum. Amst.* 1668. und 1676. *dess. Bibliotheca Antitri-*

nitariorum. Freistad. (Amstel.) 1684. *Stanisl. Lubieniecii Hist. reformat. Polonicae. Freistad.* 1685. Fr. Sam. Bock *Hist. Antitrinitariorum, maxime Socinianorum. Regiom. et Lips.* 1774. *Vita Fausti Socini Senensis descripta ab Equite Polono (Sam. Przypcovius)*, vor der *Bibliotheca Fratrum Polonorum s. Socinianorum. Irenopol. (Amst.)* 1616. XI. *Salig* II. S. 847 ff.; *Benthem* a. a. O. S. 895 ff. *Memorabilia Unitariorum, qui vulgo Sociniani appellantur, acta in Prussia, exhib. Regiom.* 1756. Jetziger Zustand der Unitarier in Siebenbürgen in *Henke's Religionsannalen* III. S. 283 ff. *Planck Neueste Religionsgeschichte* I. S. 455 ff. Chr. Fr. Illgen *Vita Laelii Socini. Lips.* 1814. J. Csp. v. Orelli *Lälius Socinus, in der Wissensch. Zeitschr. herausg. von den Lehrern der Baseler Hochschule.* Jahrg. 2. Heft 3. S. 28 ff.; 118 ff. W. K. L. Zirgler *Eigenthüml. Lehrbegr. des Faustus Socinus, in Henke's N. Magaz. für Religionsphilos.* IV. S. 201 ff. *E. G. Bengel Ideen zur historisch-analytischen Erklärung des Soc. Lehrbegriffs*, in *Flatts und Süsskinds Magazin.* Stck. 14 ff.

9) Vom Rakauer Catechismus gibt es einen kleineren und einen grösseren. Jener erschien in polnischer und deutscher Sprache 1605.: *Der kleine Catechismus zur Übung der Kinder in dem christlichen Gottesdienste*; latein. 1629. *Brevis institutio religionis christianae.* Diesem Catechismus setzte *Jo. Amos Comenius* entgegen: *Socinianismi speculum, uno intuitu, quidquid ibi creditur, aut non creditur, exhibens, ex ipsorummet propria confessione concinnatum. Amstel.* 1661. S. hierzu und über die Abfassung des Catech. die *Bibl. Theol. Sel.* von *Walch* Pag. 536 seq. Der grössere Catechismus erschien zuerst durch Valentin Schmalz und Hieronymus Moscorovius zu *Rakau* 1605 in polnischer Sprache. Schmalz übersetzte ihn in das Deutsche; durch Hieronymus Moscorovius erschien er lateinisch, doch mit Abänderungen, unter dem Titel: *Catechesis ecclesiarum, quae in regno Poloniae et magno ducatu Lithuaniae et aliis ad istud regnum pertinentibus provinciis adfirmant, neminem alium, praeter patrem domini nostri Jesu Christi, esse illum unum deum Israelis, hominem autem illum, Jesum Nazarenum, qui ex virgine natus est, nec alium praeter aut ante ipsum, Dei filium unigenitum et agnoscunt et confitentur. Ante annos quatuor polonice, nunc vero etiam latine edita. Racov.* 1609. S. hierzu Hofmanni *Catechesis Racoviensis, latine a Moscorovio translata eademque a.* 1609 *Racoviae edita, cum polonica editione, ad cujus exemplum illa conversa est, collata* in den *Miscellan. Lipsiens. nov.* II. Pag. 205 seq. Sand *Bibl. Antitrinit.* Pag. 101 seq. *Koecher* a. a. O. Pag. 656 seq.; über die verschied.

Ausg. des *Rak. Catechism.* überhaupt s. *Walch* a. a. O. Pag. 538 seq. — Uebrigens besassen die Socinianer schon im Jahre 1574 eine *Catechesis et confessio fidei coetus per Poloniam congregati, in nomine domini Jesu Christi, domini nostri crucifixi et resuscitati* von *Georg Schomann; Zachar. Ursinus* schrieb gegen diese Catechese: *Refutatio Catechismi anabaptistici et samosatenici Cracoviae editi*, ja sie fand bei den Socinianern selbst keinen Beifall. — Von Faustus Socinus gehört bes. hierher *Christianae religionis brevissima institutio per interrogationes et responsiones, quam Catechismum vulgo vocant. Racov.* 1618.

10) Als Verfasser dieser Confession (die in das Polnische und Französ., 1646, in das Belgische, 1652, Deutsche, 1653, etc. übersetzt wurde) wird Joh. Schlichting betrachtet. *Nicol. Cichovius* widerlegte sie, der Reichstag zu Warschau liess sie zum Feuer verdammen und durch die Hand des Henkers verbrennen. Darauf erschien eine Apologie der Confession unter dem Titel: *Confessionis christianae ad rogum damnatae et combustae manium a rev. D. Nicolao Cichovio lacessitorum sui vindices.* 1652., deren Abfassung auch Schlichting beigelegt wird. S. Sand *Bibl. Antitr.* Pag. 128 seq. und die Nachweisungen in *Koecher Bibl. Theol. symb.* Pag. 905.

11) Jac. Regenbog *Historie der Remonstranten. Amst.* 1774 (deutsch von H. M. Cramer) *Lemgo.* 1781. *Geschichte der Entstehung der Remonstranten, der damit verbundenen Unruhen etc. Osnabr.* 1799 (Uebersetzung vom *Tableau de l'histoire générale des Provinces-unies. V. par A. M. Cerisier*). *Ger. Brandt Hist. abregée de la reformation des Pais-bas* II. Pag. 218 seq. *Baumgarten Gesch. der Religionspartheien* S. 994 ff. *Mosheim Kirchengesch.* IV. S. 493 ff. *Schröckh* KG. V. S. 222 ff. — Phil. a Limborch *Theologia Christiana. Amstel.* 1735.

12) Sie erschien zuerst in belgischer Sprache, lateinisch gab *Petr. Bertius* (Lugd. Batav. 1614) sie heraus. Sie enthält die fünf Artikel, welche erörtert und vertheidigt werden; s. *Walch Einleitung in die Religionsstr.* III. S. 540 ff. *Koecher* a. a. O. Pag. 489; dazu §. 4. Anmerk. 16.

13) Der vollständige Titel dieser von Casp. Barläus verfassten und zu den symb. BB. der Arminianer gehörigen Schrift ist: *Epistola ecclesiastarum, quos in Belgio Remonstrantes vocant, ad exterarum ecclesiarum reformatos doctores, pastores, theologos, qua sententiam suam de praedestinatione et annexis ei capitibus exponunt*

et enati aliquot ab hinc annis ob haec ipsa in ecclesiis belgicis ac in dies magis magisque gliscentis dissidii fontes causasque aperiunt. Lugd. Batav. 1617. S. *Koecher* a. a. O. Pag. 490 seq. *Walch Bibl. Theol. Select.* Pag. 429:

Epistola haec opposita est literis, quas delegati classis valachrianae ad eosdem doctores dederant atque ex iis exquisiverant sententiam de quinque articulis Remonstrantium; ne autem hi condemnarentur, antequam causa eorum rite ac satis cognita esset, adductam epistolam itidem ad reformatos doctores: immo et ad quosvis veritatis ac pacis ecclesiasticae cupidos, exararunt.

14) In dieser aus einem historischen und einem dogmatischen Theile bestehenden Schrift erklären und vertheidigen die Remonstranten oder Arminianer ihre Ansichten über die fünf Artikel. S. *Koecher* a. a. O.

15) Der Verf. dieser Confession war Simon Episcopius; sie ist in mehre Sprachen übersetzt worden; s. *Walch* a. a. O. Pag. 427. Episcopii *Opp.* II. Pag. 69; 95. *Freytag Analect. De libris rarioribus* Pag. 758. Gegen die Confession schrieben die Leidener Theologen Polyander, Rivetus, Walaeus und Thysius eine *Censura in confessionem, sive declaratio sententiae eorum, qui in foederato Belgio Remonstrantes vocantur, super praecipuis articulis christianae religionis. Lugd. Batav.* 1626. Dagegen erschien eine *Apologia pro confessione sive declaratione* etc. 1630. S. über die Streitschriften *Walch* a. a. O. Pag. 427 seq.

16) Als Verf. des zuerst genannten Catechism. wird Joh. Vytenbogard genannt. Der Catechismus ist umfassender als der zuletzt genannte, von Bartholomäus Prävostius ausgearbeitete. Jener handelt:

De scriptura sacra, cognitione Dei, creatione, providentia divina, lapsu hominis, opere redemtionis, Christo redemtore, electione et reprobatione, conversione, fide, bonis operibus, decem praeceptis divinis, precibus et oratione dominica, libero arbitrio, vocatione, justificatione, sanctificatione, resurrectione mortuorum, vita aeterna, damnatione improborum, ecclesia, sacramentis, baptismo et sacra coena ac disciplina ecclesiastica, quaestionibus centum una et viginti sine capitibus aut sectionibus;

dieser enthält:

rudimenta religionis secundum ordinem symboli apostolici, decalogi atque orationis dominicae;

s. *Walch* a. a. O. Pag. 534 seq., wo auch die Streitsch. über jenen Catech. sich angeführt finden.

17) Dav. Cranz *Alte und neue Brüderhistorie.* *Barby.* 1771; fortgesetzt von *J. K. Hegner* bis zum Jahre 1782. *Barby* u. *Gnadau* 1791., von 1782—1789 ebendas. 1804. *Kurze zuverlässige Nachricht von der Unitas Fratrum Herkommen, Lehrbegriff, äusseren und innern Kirchenverfassung und Gebräuchen. Zürch* 1757. *Leben des Herrn Nic. Ludw. Grafen v. Zinzendorf, beschrieben von* Aug. Gottl. Spangenberg. *Barby.* 1772—1775. Dess. *Kurzgefasste historische Nachricht von der gegenwärtigen Verfassung der evangel. Brüderunität.* 1774. Ludw. Schaaff *Die evangel. Brüdergemeinde. Lpz.* 1825. *v. Ammon* a. a. O. S. 207 ff.

18) Vergl. die *Sechs Erklärungen Zinzendorfs* (1729—1735), welche mit Zusätzen nach der Ordnung der Artikel der Augsb. Confession aufgestellt, von Zinzendorf für Bekenntnisse von sich und seiner Gemeinde erklärt wurden. Ueber die Catechismen s. *Walch Bibl. Theol.* Sel. I. Pag. 550 seq.; zur *Idea fidei* vergl. auch *Acta histor. eccl. nostri temporis* VI. Pag. 431 seq.; 680 seq.; 927 seq.; 1003 seq.; VII. Pag. 100 seq.; 258 seq.

19) (Die zuerst in belgischer, dann in englischer Sprache herausg.) *Geschichte von dem Ursprung, Zunehmen und Fortgang des christlichen Volks, so Quäker genannt werden, mit allerhand merkwürdigen Begebenheiten, insonderheit aber dem Kern der englischen Staatsveränderung von Karl I. an bis auf die Regierung des jetzigen Königs Georgii II., vermischet, von William Sewel.* Züllichau. 1742. Ge. W. Alberti *Aufrichtige Nachr. von der Religion, Gottesdienst, Sitten und Gebräuchen der Quäker, nebst einer kurzen Erzählung der Geschichte dieses Volks. Hannov.* 1750. *Ludw. Seebohm Kurze Nachricht von der Entstehung und dem Fortgange der christlichen Gesellschaft der Freunde, die man Quäker nennet. Pyrm.* 1792 (eine Uebersetzung von W. Penn *A Summary of the history, doctrine and discipline of Friends. Lond.* 1707). — *Berichtigung einiger Geschichtschreiber in ihren Nachrichten von den Quäkern,* in Henke's *Beitr. zur neuesten Gesch. der Religion, des Kirchenwesens u. der öffentl. Erziehung* II. S. 34 ff. — Das eigentlich symbolische Buch der Quäker ist der ursprünglich in englischer Sprache geschriebene *Catechismus et fidei confessio, Catechismus oder Bekenntniss, so von der allgemeinen Versammlung der Patriarchen, Propheten und Apostel, in und unter welchen Christus fürnehmlich das Wort geführet, gut geheissen ist. Und worinnen auch verfasset ist eine wahrhafftige und treue Erklärung der*

Principien oder Hauptstücke, als auch der Lehre, die von der Gemeinde Christi in Engelandt, Schottlandt und Hollandt und anderswo, welche in Spott Quäker genennt werden, ohn allen Zweifel angenommen und geglaubt wird etc. *durch* Rob. Barclay. *Amst.* 1679. — Dieser Catechismus ist in mehre Sprachen übersetzt; s. *Walch* a. a. O. I. Pag. 437; *Wendeborn Zustand des Staats, der Religion* etc. *in Grossbrittanien gegen das Ende des* 18. *Jahrh.* III. S. 307 ff.; *v. Ammon* a. a. O. S. 202 ff. Mit dem angef. Catechismus muss man die (auch in das Deutsche übersetzte) *Theologiae verae Christianae Apologia, Carolo Secundo, Magnae Britanniae etc. Regi a* Roberto Barclaio, *Scoto-Britanno, oblata* (ohne Ang. des Druckorts u. Jahres) verbinden.

20) *J. Hampson Leben J. Wesley's, Stifters der Methodisten, nebst einer Geschichte der Methodisten. Aus dem Engl. (Lond.* 1791) *mit Anmerk. von A. H. Niemeyer. Halle* 1793. *J. G. Burckhard Vollständige Gesch. der Method. in England, aus glaubw. Quellen. Nürnb.* 1795. G. W. Alberti *Briefe betreffende den allerneuesten Zustand der Relig. u. der Wissensch. in Grossbrit. Hann.* 1752. I. S. 107—214. *Schröckh* VIII. S. 681 ff. — Die Lehrsätze der Methodisten lassen sich besonders aus Wesley's Predigten erkennen; ein lehrreicher Ueberblick ihrer Glaubenssätze, theils nach jenen Predigten, theils nach dem „*Auszuge aus des Herrn Johann Wesley's Tagebuche*" wird von Alberti vom 12. Briefe an S. 155 ff. mitgetheilt. — Wesley's Antwort auf die Frage, ob seine Lehre von der Lehre der englisch-bischöflichen Kirche verschieden sey, a. a. O. S. 158 f.

21) *Acten, Urkunden u. Nachrichten zur neuesten Kirchengesch.* II. S. 213 ff.; 283 ff.; Fr. Münter *Magazin für Kchgesch. u. Kchrecht des Nordens* (Alt. 1792). II. St. 2. S. 70 ff.; 3. S. 88 ff. *Henke's Rel. Annal.* II. S. 373 ff.; *Dess. Archiv* III. S. 430 ff. *Stäudlins u. Tzschirners Arch.* I. St. 2. S. 159 ff. Zur Kenntniss der Lehrsätze der Swedenborgianer dienen bes. die Schriften Swedenborgs: *Apocalypsis revelata; Apocal. explicata; De nova Hierosolyma et ejus doctrina coelesti; Arcana coelestia de coelo et inferno; Summaria expositio sensus prophetici; De scriptura sacra; De vita; De fide; De vera Theologia christiana;* s. Swedenborgs *theol. W. Lpz.* 1789. — Im. v. Swedenborg *Offenbarungen, aus der lateinischen Urschrift verdeutscht von J. F. Im. Tafel,* Zweit. B. Tüb. 1823. enthält die Lehre des neuen Jerusalems; von der heil. Schrift; vom Leben; vom Glauben und das Werk vom jüngsten Gericht und dem zerstörten Babel.

§. 6.

2) Sanctionirte Stabilität der römisch-catholischen Kirche; Bekenntnissschriften derselben.

Lettres et Mémoires de Franc. de Vargas, de Pierre de Malvenda et de quelques Evéques d'Espagne touchant le Concile de Trente, trad. de l'Espagnol avec des remarques p. Mich. de Vassor. Amst. 1699; lateinisch von *Jon. Conr. Schramm. Braunschw.* 1704. *Canones et Decreta SS. oecumenici et generalis Concilii Tridentini sub Paulo III., Julio III., Pio IV. Pontif. max. Romae* 1564; *cum privilegio Pii IV. Pont. max.* — ed. *Jodoc. le Plat. Antw.* 1774. *(Jod. le Plat) Monumentorum ad historiam Concilii Tridentini potissimum illustr. spectantium amplissima Collectio. Lovan.* 1781. *Pietro Polano Soave (Paolo Sarpi) Istoria del Concilio Tridentino. In Londra* 1619; — mit guten Anmerkungen von *P. F. Le Courayer. Amst.* 1736. (Gegen Sarpi) *Sforza Pallavicino Istoria del Concilio de Trento. Rom.* 1656; lateinisch von *Joh. Baptista Giattino* unter d. Tit.: *Vera Concilii Tridentini Historia, Contra falsam Petri Suavis Polani narrationem scripta et asserta a P. Sfortia Pallavicino. Antw.* 1673. Zur Kritik Sarpi's und Pallavicini's s. *Leop. Ranke Die römischen Päpste, ihre Kirche und ihr Staat. Berl.* 1836. III. S. 270 ff. *Koecher Biblioth. Symb.* Pag. 747 seq. *J. Jac. Hottinger Sforzia Pallavicinus infelix Concilii Tridentini vindex. Tigur.* 1692. *Lud. Ell. du Pin Hist. du Concile de Trente et des choses qui se sont passées en Europe, touchant la religion, depuis la convocation de ce Concile jusqu'à son fin. Bruxell.* 1721. *Chr. A. Salig* Vollst. Historie des Trid. Conciliums. *Halle* 1741 ff. *Mart. Chemnitii Examen concil. Trid. Francf. ad Moen.* 1707. *Moshcims* Streittheologie der Christen; Herausgeber v. *Windheim. Erlang.* 1763. II. S. 403 ff. *Phil. Marheinecke* Das System des Katholicismus in seiner symbol. Entwickelung. *Heidelb.* 1810. *Winer* Comparative Darstellung des Lehrbegriffes der versch. christl. Kirchenparth. *Leipz.* 1824.

Im Kampfe gegen die verderbte päpstliche Kirche sprach zunächst Luther die Appellation an ein allgemeines und natürlich auch unparteiisch zu haltendes Concil aus [1]); die protestantischen Stände forderten, der päpstliche Stuhl verhiess die Veranstaltung desselben, damit durch ein geeignetes Mittel, nämlich durch eine zweckmässige, dem Evangelium

entsprechende, Reformation im Glauben und Leben die in der Kirche entstandene Spaltung gehoben werde. Jene Appellation und Veranstaltung eines Concils schloss zunächst die Untersuchung der Lehren Luthers über kirchlichen Glauben und kirchliches Leben vor competenten Richtern in sich; mit den Resultaten dieser Untersuchung musste nothwendig die Reformation des Kirchenthums verbunden seyn. Der päpstliche Stuhl, welcher von seinen Grundsätzen nicht abweichen konnte, ohne sich selbst zu vernichten, verzog, so oft er auch deshalb angeregt worden war, die Veranstaltung eines allgemeinen, unparteiischen Concils und betrog die Christenheit um die versprochene Reformation [2]). Endlich schrieb Papst Paul III. das lang verheissene allgemeine Concil nach Trident aus (1542) [3]). Der Stuhl zu Rom, der das Concil leitete, suspendirte dasselbe, so oft es zur Förderung und Erhaltung seiner Grundsätze und Vortheile ihm gut schien und verzögerte den Schluss dieses nur parteiisch gehaltenen Concils bis an das Ende des Jahres 1563 [4]). Durch das Concil wurde der Lehrbegriff der römisch-catholischen Kirche, wie er sich im Mittelalter ausgebildet hatte, sanctionirt und zwar so im Widerspruche gegen die protestantische Kirche (obschon ein Theil derselben, die evangelisch-lutherische Kirche, in den Religionsfrieden von Augsburg aufgenommen worden war), dass die römische Kirche die Canones et decreta Concilii Tridentini, nächst denselben die Professio fidei und den Catechismus Romanus zu Bekenntnissschriften erhob und sich durch feierliche Bannflüche von der evangelischen Lehre lossagte [5]). — Zur Förderung und Erhaltung der sanctionirten Stabilität des Glaubens diente dem päpstlichen Stuhle vorzugsweise der durch sein meist verderbliches Wirken berüchtigte Orden der Jesuiten [6]). — Als häretische Secte der römisch-catholischen Kirche trat in der neuesten Zeit die ein grosses Aufsehen erregende Partei der St. Simonisten hervor [7]).

1) Luther sprach die Appellation an ein allgemeines, unparteiisches Concil schon bei seinen Verhandlungen mit Thomas de Vio von Gäeta (Cajetan) in Augsburg aus. S. Seckendorf *Comment. de Luth. l. Sect.* 16. *Pag.* 45 *seq.* *Joan. Sleidani Comment. de statu religionis et rei publicae* Lib. XXVI. — Lib. I. Pag. 10. *Frid. Myconius Hist. Reform.* C. VII. Pag. 31 seq. *Boerneri Dissertatio de Colloquio Augustano. Lips.* 1722. *Löscher Reform. Acta* II. S. 505 ff. *Walch Luth. Werke* XV. S. 544 ff.; 796 ff. *Planck* I. S. 142 ff., hierzu *de Wette Luth. Br. Sendsch. u. Bed.* I. Pag. 146 seq. Luther schrieb an Cajetan (18. Octob. 1518. bei de Wette Pag. 164):

Et quamquam mihi consultum est, ab his etiam, qui vel majores me movere possunt, ut a R. P. tua, imo a sanctissimo Domino nostro Leone X. male informato, ad melius informandum (scio enim me Principi nostro illustrissimo gratum facturum appellando magis quam revocando) appellem: tamen, quantum in me fuisset, non appellassem, primum, quod mihi non videatur necessaria appellatio, vel commissio ad partes, cum ego, ut dixi, omnia in judicium Ecclesiae retulerim, et non nisi sententiam ejus expectem. Quid enim ultra facere debeo, aut facere possum? Neque enim me reo aut responsore opus est, qui non quid ego dixi, sed quid Ecclesia dictura sit, attendo: nec adversarius contendere, sed discipulus audire volo. Deinde, quod mihi paene persuasum est, hanc causam R. P. tuae esse molestam, et appellationem gratissimam etc.

an Spalatin (31. Octb. bei de Wette Pag. 166):

Appellavi a summo Pontifice male informato ad eundem melius informandum. — Interim hic positus aliam parabo appellationem ad futurum concilium.

Diese Appellation steht lateinisch in der *Jenaisch. Ausg.* von *Luth. W.* I. Pag. 205 seq. bei *Löscher* a. a. O., bei *Walch* deutsch a. a. O. S. 796 ff. das. S. 804:

Darum so thue ich hiemit von ermeldtem unserm allerheiligsten Herrn Leone, der nicht wohl berichtet ist, und den obgemeldten vermeynten Gewalthabern und Richtern und ihrer Vorladung und Verfahren — — sowohl für mich, als für alle und jede, die mir anhangen oder anhangen wollen, an ein künftig Concilium, so rechtmässig und an einen sichern Ort, wohin ich oder mein Anwald, den ich schicken möchte, sicher erscheinen kann und mag, ausgeschrieben werden wird, und an den, oder an die, an welchen, oder an welche ich sonst von Rechts wegen, nach Gebrauch, Freiheit und sonst appelliren darf und mag, hiermit mich beruffen und appelliren in diesen Schriften etc.

Am 4. Nov. 1520 schrieb Luther an Spalatin (bei de Wette I. Pag. 521 seq.; Walch XV. Anhang S. 64 ff.):

Non scribam privatim ad Principes, sed publica schedula appellationem innovabo, invocaturus ad adhaesionem quoslibet Germaniae magnos et parvos, et rei indignitatem expositurus: deinde conscientiam cujusque conventurus, ne impiis istis monstris in hora mortis suae obedivisse convincatur.

Die Appellation (*Appellatio M.* Lutheri *a Pontifice* Leone X. *ad concilium denuo repetita et innovata. Viteb.*) ist vom 17. Novbr. 1520; s. *Walch* XV. S. 1909 ff.:

So denn des Pabsts Gewalt nicht über noch wider, sondern für und unter der Schrift und göttlicher Wahrheit ist und er nicht Gewalt hat, die Schafe Christi zu würgen, den Wölfen in den Rachen zu werfen, den falschen Lehrern zu übergeben, sondern zu der Wahrheit zu leiten, als denn einem Hirten, Bischof, der an Gottes Statt sitzt, gebührt. Darum ich mich beschweret und beleidiget befinde. — Derhalben so appellire und beruffe ich mich mit dieser Schrift auf ein zukünftig frey, sicher Concilium, für mich und für alle, die mir anhangen, und zukünftig anhangen wollen, von dem obgenannten allerheiligsten Pabst Leo, dieser Sache nicht wohl bedacht und verständigem u. s. w. Nun aber derselbe Pabst Leo in seinem unchristlichen Frevel beharret, verhärtet und sich mehret, so fast, dass er auch in einer Bullen, wie ich höre sagen, mich unberufen, unverhöret und unüberwunden verdammt, dazu wider Gott und sein heiliges Wort verleugnet, fleucht und verspricht, als ein Abtrünniger und Antichriste, die Gewalt der Christlichen Kirchen und eines freyen Concilii. Auch gebeut mir, den Christlichen Glauben öffentlich zu leugnen, und mit unerhörter Gotteslästerung unterdruckt das heilige Gottes Wort: So thue ich hiemit zu wissen jedermann, dass ich bey meiner vorgethaner und jetzt gedachter Appellation noch stehe, und dieselbe rechtlicher Weise vor einem gemeinen Schreiber und billigen Zeugen verneuet habe, und hiemit vor jedermann verneue und verneuet ausruffe, auf und in Kraft derselben, auch aufs neue hiemit noch appellire und mich berufe auf ein frey Christlich Concilium von demselben Pabst Leo u. s. w.

Die Appellation Luthers wurde von den protestantischen Ständen in ein ernstliches Begehren an den römischen Stuhl, ein allgemeines Concil zu veranstalten, umgewandelt.

2) Papst Hadrian VI. (s. Ranke's oben angeführtes Werk I. S. 90 ff.) liess durch seinen Legaten Franz Cheregatus auf dem Reichstage zu Nürnberg (1522) die Veranstaltung einer Reforma-

sie an Haupt und Gliedern verstehen. In der Instruction für den Legaten Lorenzo pro *Francisco Chargeio de quibusdam*, pue Practatie, *Principatus et Civitatum Germanicarum Oratoribus* Augustae degentibus, wird ein gewisse gegebenen Judicaturij in Haer. tem. *donat. ad ann.* 1522). *Cp. Summum Hadrianus VI. s. Antiota histor. de Hadriano VI. Trai ad Rhen.* 1727) heisst es:

Item dicas, non ingenes fateri, quod Deus haec persecutionem Ecclesiae suae laborat permittit propter peccata hominum, maxime Sacerdotum, et Ecclesiae Praelatorum. — Scimus, in hac sancta sede aliquot jam annis multa abominabilia fuisse, horrenda illa scelera, abusus, excessus in missalia, et omnia denique in personarum mutata. Nemo, si a spiritualem a capite in caput, non a summo Pontifice hoc idipsum inferiorem Praelatos desceperit, dubitat. Nos omnes, sed non aliter, quidlibet, non omnes eporum adhibitores, sei primum Curia haec, unde forte mala haec in omnes inferiores, reflexerunt; ut, sicut inde corrupta in omnes inferiores emanavit, ita etiam ab eadem sanitas et reformatio omnium emanet. Ad quod procrandum non minus serebus obligatio requiritur, quam universum mundum hujusmodi reformationem sentire desiderare videamus. — — Sollicitus igitur cultu summae dignitati — — ad divinae voluntati parendum, ad delectandum ejus opposuit, Ecclesiam catholicam, reformationem, ad subveniendum opressis, et denique et virtus-pendicus, qui unde jam tempore regiminis juncturi, reigendum et emendare, et desiderio ad quidlibet reformandum, quae bonum Pontificum, et legitimum haud Patet enumerare agere queant. Quamquam nemo miretur Methodi, qui unum omnia cernit, abusus omnes quae non omnes videri. Inveterantes similes morbi vel, sive singulos, sive ad universum corpus pertinentes in quo cura procedentes est, et prius gravissima, magisque periculosa convertuntur, ne, morbis penitus reflexeret visitata, omnia perturbentur.

Ferner klagt Hadrian der Papst, dass auch das Edict von Worms gegen Luther und dessen Anhänger vollzogen werden sollte. Die Reichsstände lassen sich auf diese Forderung nicht ein. Vergleichen die Beschwerden der deutschen Nation (s. Centum gravamina Nationis Germanicae ins *Fasciculus rerum expetendarum & fugiendarum. Tomi I.* P. 178 seq. *Hertzheder — Van den Hyn. Collectio. Tom. I.* S. 10 ff.) und erklären, dass nur ein allgemeiner Concil, dessen Malstatt in Deutschland seyn müsse, für den inländischen Zustand der Dinge empfindlich sei hinne. S. *Epistolae decad. reform.* Pag. 80 seq. *Walch* XV. S. 2651 ff.; um *Kuhn und Rolandus* I. Pag. 208. Nat. 1.

Als auf unserm Reichstag und Versammlung, jüngst allhier zu Nürnberg gehalten, päpstl. Heiligkeit durch ihre Botschaft — des Luthers und seiner Anhänger vielfältigen Schreibens und Lehre halben, durch ein päpstl. Breve und eine Instruction auch sonst mündlich Ermahnung und Erinnerung gethan, und angezeigt, dass die Nothdurft gröblich erfordern wolle, mit zeitigem Wohlbedenken Einsehen zu haben, damit solche Lehre und Schreiben, so zu Aufruhr diene, abgestellt — werde, mit angehängter Bitte, dass unser Kaiserl. Statthalter, Churfürsten etc. ihr Gutdünken und Rath, durch was Mittel und Wege solcher Lutherischer Fürnehmen zu begegnen sey, ihrer Heiligkeit eröffnen und mittheilen möchten — und nun auch solches durch — unsern Kaiserl. Statthalter, Churfürsten etc. auf wichtigen gehaltenen Rath, nach Gestalt und Gelegenheit aller Sachen dieser Zeit, kein tröstlicher, hilflicher Mittel haben ertrachten oder finden mögen, denn dass die päpstl. Heiligkeit mit unserer Verwilligung, ein frei christlich Concilium an bequeme Mahlstatt deutscher Nation, als gen Strassburg, Cöln, Mainz, Metz oder andern Orten, worüber sich päpstl. Heiligkeit und Wir vereinigen möchten, ausschreiben und aufs längste in Jahres Frist anfangen lassen.

Auf dem neuen Reichstag zu *Nürnberg* (1524) beharrten die prot. Stände auf die Veranstaltung eines Concils und, nach dem Recesse dieses Tages, sollte auf dem nächsten Reichstag zu Speier hierüber weiter berathen werden. S. zu *Walch* XV. S. 2674. *Planck* II. S. 170 mit den Nachweis. daselbst. — Der *Abschied* des Reichstages von *Speier* (27. Aug. 1526; s. *Hortleder* a. a. O. S. 27 ff.; *Lünig Reichsarchiv. Fortsetz.* II. S. 460 ff.; *Aller des heil. Römisch. Reichs gehalt. Reichsstäge Ordnungen und Abschiedt.* I. S. CLVIII.) bestimmte (s. auch *Walch* XVI. S. 265 ff.):

Demnach und damit in solchem ein einhelliger gleichmässiger Verstand in dem Christlichen Glauben gemacht, auch Fried und Einigkeit in Deutscher Nation zwischen allen Ständen gepflanzt und erhalten werde: so haben wir, auch Churfürsten etc. solchs nicht fruchtbarer, besser, angenehmer und geschicklicher zu beschehen, ermessen und befinden mögen, den durch ein frey Generalconcilium, oder aufs wenigste Nationalversammlung, welche in einem Jahr oder anderthalben aufs längst in deutschen Landen vorgenommen werden soll. —

Der Kaiser sollte daher durch eine Gesandtschaft ersucht werden, dass er sich zum förderlichsten in eigener Person in deutsche Nation verfügen — wollte, damit angezeigt Generalconcilium, oder zum wenigsten eine Nationalversammlung in bestimmter Zeit, ohne längern Aufzug vorgenommen werden möchte.

Noch merkwürdiger ist der Abschied von Speier hinsichtlich des gegebenen Versprechens auf ein allgemeines Concil. S. Müller *Hist. von der evangel. Stände Protest. und Appellation wider und von dem Reichsabschied zu Speyer v.* 1529. *Jena.* 1705. S. 51 ff. *Aller des heiligen Römischen Reichs gehaltener Reichstäge Ordnungen etc.* I. S. CLXXIII ff.; bei *Walch* XVI. S. 328 ff. Hier heisst es:

> Und anfänglich belangend den Artikel des Zwiespalts unsers heil. Christlichen Glaubens: dieweil hievor zu viel gehaltenen Reichstägen, und auch jetzo nach tapffern gehabten Rathschlag, zu Christlicher Vereinigung und Hinlegung solches Irrsals nichts fruchtbares und bessers hat funden oder bedacht werden mögen, denn ein frey Generalconcilium in Deutscher Nation zu halten; wie dann Kayserliche Majestät hiebevor durch die Stände darum ersucht und erbeten, dasselbige bey Päbstlicher Heiligkeit zu fördern u. s. w. Und aber Churfürsten — — vernommen, dass ihrer Majestät nicht allein gefällig, das Concilium vorzunehmen, sondern dass die Vertröstung thut gewiss seyn, dasselbige Generalconcilium zu halten durch Päbstliche Heiligkeit nicht geweigert — — werde, so haben Churfürsten, Fürsten u. s. w. nochmals aufs unterthänigste thun schreiben, ersuchen und erinnern, dass ihre Majestät — — guädiglich fördern wollen, damit zum ersten — ein frey Christlich Generalconcilium und ohngefährlich aufs längst in einem Jahr nach Dato ausschreiben, und darnach zum längsten in einem Jahr oder anderthalben angefangen und in deutscher Nation, in denen hiebevor bestimmten Plätzen, als zu Metz, Cöln, Maynz, Strassburg, oder in einer andern gelegenen Mahlstatt in derselben Nation gehalten, damit deutsche Nation im heiligen Christlichen Glauben vereiniget und der schwebende Zwiespalt erörtert werden möge.

Sollte der Papst, wurde noch beigefügt, zufällig an der Veranstaltung eines Concils gehindert seyn, dann sollte der Kaiser eine gemeine Versammlung aller Stände deutscher Nation ausschreiben. Statt des allgemeinen Concils kam der den Protestanten ungünstige *Abschied* des Reichstages zu Augsburg zu Stande. S. *Aller des heil. Röm. Reichs — Ordnungen* I. S. CLXXXIII ff.; *Walch* XVI. S. 1925 ff. Die Ablehnung des päpstlichen Stuhles, ein Concilium zu berufen, s. bei *Walch* XV. S. 741, dazu die zunächst vorhergeh. u. zunächst folg. Aktenst. Ferner die *Praefatio ad Caesarem Carolum V.* (in d. *Lib. Symb. ed.* Hase. Pag. 5 seq.; *Corp. Reform. ed.* Bretschneider Vol. II. Lib. V. Pag. 131 seq.), in welcher die Appellation an ein allgemeines, freies und christliches Concil ausgesprochen war, im Falle von den Catholi-

schen ein Vergleich in der Religionssache entweder gänzlich ausgeschlagen, oder überhaupt nicht erzielt würde, — mit besonderer Beziehung darauf, dass schon auf mehren Reichstagen der Beschluss zur Veranstaltung eines Concils im angegebenen Sinne gefasst worden sey. Auch der *Religionsfriede* von Nürnberg (s. Seckendorf a. a. O. Lib. III. Pag. 21 seq. *Salig* I. S. 407 ff.; *Walch* XVI. S. 2210 ff.) verhiess die Veranstaltung eines Concils, und zwar innerhalb eines halben Jahres, aber Papst Clemens VII. (s. die vorzügliche Schilderung über diesen Papst bei Ranke I. S. 98 ff.) wusste immer den Aufforderungen des Kaisers, endlich die Kirchenversammlung ins Leben treten zu lassen, durch Intriguen auszuweichen. So hatte er schon im Jahre 1530 durch Ubert von Gambara, Bischof von Tortona, erklären lassen, dass er das Concil nur unter den Bedingungen berufen könne (s. Pallavicini III. Pag. 292), dass die Hauptverhandlungen die Ausrottung der Ketzer und Rückkehr der Protestanten in die cathol. Kirche betreffen müssten, dass das Concil nur in Italien Statt finden, dass der Kaiser an demselben Theil nehmen, dass die lutherische Partei um ihre Theilnahme am Concil nachsuchen, dabei aber auch den grössten Gehorsam versprechen sollte, dass endlich nur seiner Stimme die Entscheidung zukommen dürfte. Wie sich Clemens nach dem Religionsfrieden von Nürnberg zu wenden wusste, um das Concil, zu dessen Veranstaltung er seine Geneigtheit zeigte, zu hintertreiben, erhellt aus der Darstellung bei Planck III. S. 245 ff. So konnte Clemens immer nur von seiner Bereitwilligkeit für die Veranstaltung eines Concils sprechen; diess that er auch in seinem Schreiben, welches er an den Schwäbischen Kreis am 10. Jan. 1533 ausgehen liess, aber er fügte auch die Clausel hinzu, dass er erst der anderen Könige, Fürsten und Potentaten Meinung und Wille hören müsse; s. Hortleder — *Von den Ursachen des teutsch. Kriegs* S. 73 — 74. Theilweise unverschämt waren die neuen acht Artikel, unter welchen der Legat, Bischof Rangoni von Rheggio, die Veranstaltung eines Concils innerhalb eines halben Jahres, im Namen des Papstes, verhiess; s. Hortleder a. a. O. S. 75 — 77; vergl. dazu die treffliche Erörterung bei Planck a. a. O. S. 250 ff. Der 2te Artikel bestimmte:

> dass diejenigen, so in dem Concilio seyn sollen, zusagen und sich verpflichten sollen, desselben Conciliums Abschied, und was darinnen beschlossen, unverbrüchlich zu halten und zu gehorsamen. Der 5. Art. — — Deshalben achtets der Bapst dafür, und nicht ohne Ursach, dass der hernach bemeldten drey Stätten eine, der besten und bequemsten eine zu dem Concilio seyn solte, Als nemlich Mantua, Bononia, Placentia. Der 6. Art. Ob auch

vielleicht, dafür man es doch nicht achten will, etliche Fürsten, Potentaten und Glieder der Christenheit sich in solche Gottselige und Christliche Sach, ohn redliche und billiche Ursachen, nicht wolten lassen, und begeben und sich diss Concilium auszuschreiben und zu halten, ungehorsamlich wegern und abschlagen, So gedenket dennoch der Papst nichts desto weniger vorberührtes Concilium auszuschreiben und mit dem besten Theil (wie vermeldet) fortzufahren. Der 7. Art. So ist es auch billich und der Vernunft gantz gemäss, wo etliche dieses heilige Werk des Concilii̇ums einiger wege verhindern, oder sich wieder desselbigen Abschied, Schluss und Satzung sperren und denselben nicht gehorsamen, oder ohn Ursach von dem Papst abfallen, oder etwas unfreundlichs wider ihn zu handeln, fürnemen wollten, dass alsdann und in solchem Fall, wider dieselben sämptlich und jeden die andern, die besserer Meynung und einträchtig sind, dem Papst und dem Päpstlichen Stuhl beystehen und mit allem Vermögen vergünstigen und helfen sollen.

Die Antwort auf die päpstl. Artikel s. bei Hortleder a. a. O. S. 77 ff., dazu Walch XVI. S. 2463 ff.; 2566 ff.; 2615 ff. — Papst Paul III. berief zwar durch eine Bulle vom 2. Juni 1536 ein Concil nach Mantua (s. Hortleder a. a. O. S. 91 ff.), er wusste aber, dass es wegen des Krieges zwischen Carl V. und Frankreich nicht zu Stande kommen, dass es von den Protestanten recusirt werden würde. S. Walch XVI. Cap. 5. Abschn. 2. *Corp. Reformator.* ed. *Bretschneider.* Vol. III. Lib. VII. Jahr 1536 u. 1537. Planck III. Abth. 1. S. 280 ff. Vergl. Walch XVII. Cap. 18. Abschn. 3. S. 695—1002; — 962 ff.; Acta Buceri bei *Hortleder* a. a. O. S. 343 ff. Durch den Reichsabschied von Regensburg (29. Juli 1541) wurde festgesetzt, alle Beschlüsse und Verhandlungen des Reichstages in der Religionssache (s. Walch S. 975.)

auf ein gemein Christlich Concilium, in deutscher Nation zu halten, zu remittiren und zu weisen: welches Concilium in kurzem, wie wir dess durch den Päbstlichen Legaten vergewisset seynd, ausgeschrieben worden. Wo es aber keinen Fortgang haben würde, dass doch ein Nationalconcilium ordentlicher Weise zu berufen vorgenommen, und im Fall, dass der keines seinen Fortgang erreicht, dass alsdann eine gemeine Reichsversammlung gehalten werden soll. [Der Kaiser versprach] bei Päbstlicher Heiligkeit, mit allem emsigen Fleiss und Ernst zu handeln und fördern, dass solch Generalconcilium zum förderlichsten an gelegener Mahlstadt deutscher Nation ausgeschrieben und gehalten werde. Und im Fall dass solches keinen Fortgang erlangen möchte, wie wir uns doch keineswegs versehen, alsdann die Nationalversammlung ordentlicher Weise

zu berufen, zum bäldesten auszuschreiben und vorzunehmen. Wo aber solches auch nicht erhebt werden möchte, alsdann sollen und wollen wir in achtzehn Monaten, die nächsten nach Dato dieses unsers Abschieds, einen gemeinen Reichstag an gelegene Mahlstadt ausschreiben, und denselben mit der Hilfe Gottes in eigener Person besuchen.

Wie wenig dem päpstlichen Stuhle daran lag, sein Wort hinsichtlich der Veranstaltung eines Concils zu halten, erhellt, dass der Cardinallegat Contareni wenige Tage vor dem Abschlusse des Reichsabschiedes (am 26. Juli) die Reichsstände aufforderte, den Zusatz vom Nationalconcil in dem Abschiede zu streichen, indem er erklärte: dass die Beschlüsse eines solchen Concils den Streit in Glaubenssachen nicht entscheiden, dass die Beschlüsse selbst als nichtig angesehen werden würden. Der Legat erklärte, s. Walch a. a. O. S. 592:

Uns ist vorkommen, dass in Abschied dieses Reichstags gesetzt werden solle: dass die streitigen Artikel unsers Glaubens zu einem Generalconcilio, wo aber dasselbige nicht möchte gehalten werden, auf ein Nationalconcilium geschoben werden sollen. Hierauf bedenken wir, wie gefährlich das seyn würde, wo die streitigen Artikel des Glaubens sollten zu einem Concilio einer Nation geschoben werden. Derhalben achten wir, dass unsers Amts sey, eure — — Herrlichkeiten zu erinnern, dass derselbige Beisatz vom Nationalconcilio im Abschied gänzlich ausgethan werde. Denn offenbar, dass in einem Nationalconcilio die Spänn des Glaubens in keinen Weg entschlossen werden mögen, weil solches den allgemeinen Staat der Kirchen berühret, und was da geschlossen, alles nichtig, vergebens und eitel seyn würde. Derhalben, wie eure — — Herrlichkeiten, wo sie die gemeldte Clausulam austhun, wie wir uns zu euch versehen, der Päbstlichen Heiligkeit, welche das Haupt der Kirchen und aller Concilien ist, ein gross Gefallen thun werden, also herwiederum würde ihrer Heiligkeit ganz beschwerlich fallen, wo das nicht geschehen sollte.

Die Stände antworteten dem Legaten an demselben Tage, s. Walch S. 953:

dass eure — Herrlichkeit mit ihrem Fördern, und unser allerheiligster Herr, der Pabst, mit, ohne alle ferneren Verzug, Ausschreiben und Halten eines allgemeinen Concilii gar leicht verhüten mögen, dass die erregten Zwietracht und Spänn des Glaubens und unserer Religion in einem Nationalconcilio zu handeln und zu schliessen nicht von nöthen seyn wird, und das begehren auch die Stände des Reichs zum höchsten und bitten drum mit

allem Ernst. Wo aber das allgemeine Concilium, so oft zugesagt und jetzund wiederum — verheissen, durch den Apostolischen Stuhl nicht ins Werk gebracht würde, so erheischet wahrlich die offenbare Noth —, dass die erweckten streitigen Artikel und Spänn der Religion in einem Nationalconcilio, oder so auch dasselbe nicht möchte versammlet werden, in einer anderen Reichsversammlung — verglichen und entschlossen werden. — Die Stände zweifeln nicht: unser allerheiligster Herr werde, nach Pflicht seines Hirtenamts, seine Gewalt hiezu gebrauchen, sich mit nicht beschweren.

Eine sehr energische Schrift, bezüglich auf jene Forderung des Cardinallegaten, fassten auch die protestirenden Prediger ab; s. Walch S. 955 — 962.

3) S. D. N. Pauli *divina providentia papae III. bulla, sacri oecumenici concilii, Tridenti celebrandi.* MDXLII.; die Bulle findet sich auch in Cherubini *Bullar.* I. Pag. 753 seq.; in Lünigs *Spicileg. eccles.* I. Pag. 458 seq.; deutsch bei Hortleder a. a. O. Buch 1. Cap. 38. S. 352 ff.; bei Walch XVII. S. 1071 ff. Sie ist datirt vom 22. Mai 1542, wurde aber erst am 29. Juni bekannt gemacht; s. Raynald *ad ann.* 1542. Man vergl. über sie Pallavicini Lib. IV. Cap. XVII. Pag. 150 seq., dazu Sleidani *Comment.* Lib. XIV. Pag. 370 seq.; s. ferner *Responsio Caroli V. imperatoris semper Augusti ad litteras beatissimi domini nostri Pauli III. P. M. convocatorias concilii Tridenti celebrandi, dat. d.* 15. (25.) *mensis Augusti* 1542; (nach einer deutsch. Uebers.) *Hortleder* a. a. O. Cap. 39. S. 356 ff. Ueber die ganze hierher gehörige Sache s. Planck III. Abth. 2. S. 199 ff. Ohngeachtet der Erklärungen, welche Paul III. in seiner Bulle gegeben und in welcher er versichert hatte, dass er sich zur Berufung eines Concils immer gedrängt gefühlt habe, war es dem römischen Oberhirten keineswegs ein Ernst, jetzt das Concil wirklich in das Leben zu rufen. Pallavicini selbst referirt (a. a. O. Pag. 152), dass die Legaten die Instruction gehabt hätten:

Non prius aperiendum Concilium, quam eo convenissent frequentes Patres ex quatuor praecipuis Orbis Christiani regionibus, Italia, Germania, Gallia, Hispania: tum vero, Pontifice praemonito, ejusque consensu expectato, inchoandum;

daher wichen auch die Legaten der Eröffnung des Concils aus, so sehr diese von den kaiserlichen Gesandten gefordert wurde. Diese Verzögerung der Verhandlungen im Concil benutzte Papst Paul dazu, vom Kaiser die Bestätigung eines Erbgutes zu erlangen, welches der heil. Vater seinem Sohne, Pater Aloys geschenkt

hatte, ja bei den Verhandlungen hierüber knüpfte sogar Paul den Fortgang des Concils an jene Bestätigung, und als sie nicht erfolgte, rief er seine Legaten von Trident zurück und suspendirte das Concil überhaupt auf unbestimmte Zeit. Der Friede, den der Kaiser mit Frankreich schloss, nochmehr eine Erklärung des Kaisers auf ein Breve (s. Pallavicini Pag. 163 seq. *Diploma* Pauli III. *ad* Carolum V. *eum arguentis ob Edictum* Spirense) veranlasste jedoch den Papst, die Eröffnung des Concils aufs Neue anzuberaumen. Er that diess in einer Bulle vom 18. November 1544 (in welcher er freilich erklärte, dass die vorige Suspension des Concils, die er in einem Schreiben vom 6. Juli 1543 ausgesprochen hatte, nur dadurch herbeigeführt worden sey, dass zu wenige Theilnehmer am Concil in Trident sich eingefunden hätten) und setzte den Anfang des Concils auf den nächsten Sonntag Lätare, den 15. März 1545, fest. S. die Bulle *Laetare Jerusalem* bei Walch XVII. S. 1098 ff.

4) Die Eröffnung des Concils verzögerte sich noch bis zum 13. December; hierüber und über die kaiserliche Proposition s. Pallavicini Lib. V. Cap. VII.; die trefflichen Darstellungen bei Planck III. Abth. 2. S. 308 ff. u. Ranke *Die römischen Päpste, ihre Kirche und ihr Staat im sechszehnten und siebzehnten Jahrhundert.* I. S. 195 ff.; die Schilderung über Paul S. 237 ff., dazu: *Causae, quare et amplexae sint et retinendam ducant doctrinam, quam profitentur ecclesiae, quae confessionem Augustae exhibitam imperatori sequuntur: et quare iniquis judicibus collectis in synodo Tridentina, ut vocant, non sit adsenticndum. Witeb.* 1546., bei Seckendorf Lib. III. Pag. 602 seq.; die Uebersetzung vom Werke *Seckendorfs* (durch *El. Frick*) S. 2536; ferner Walch XVII. S. 1112 ff.; 1189 ff. Die Recusationsschrift bei Hortleder a. a. O. S. 412; Walch XVI. S. 1152 ff. Bald nach Eröffnung des Concils entstand zwischen dem Papst und dem Kaiser über die Verhandlungen eine Spannung, denn jener setzte es durch, dass man die Verdammung der Ketzereien mit dem Reformationsplane verband; dieser dagegen liess durch spanische Bischöfe Vorschläge zur Verbesserung des Lehr- und Predigtwesens, über die Missbräuche der Exemtionen und die Verpflichtung der Bischöfe zur Residenz in Antrag bringen, welche den Präsidenten des Concils, den Cardinallegaten del Monte, zu dem Entschluss brachten, den Papst zu veranlassen, die Synode, sofern sich jetzt nicht mehr nach Wunsche handeln lasse, entweder gänzlich aufzuheben, oder zu verlegen. Der Kaiser bekam Nachricht hiervon, erklärte sich in einer entschlossenen Sprache gegen dieses Vorhaben, und für jetzt blieb das Concil

noch in *Trident* (zu Planck III. Abth. 2. S. 403 ff. u. Ranke S. 252 ff. s. Pallavicini Lib. VIII. Cap. V. Pag. 262 seq. Cap. VII. und VIII. Pag. 265 seq.; X. Pag. 270 seq. XV. Pag. 283 seq. XVI. Pag. 287 seq. XVII. u. XVIII. Pag. 289 seq.) Die Furcht vor der Macht des Kaisers, die durch den schmalkaldischen Krieg gestiegen war, bewog aber den Papst Paul, die Verlegung des Concils, unter dem Vorwand, dass der Ausbruch einer pestartigen Krankheit bevorstehe, von *Trident* nach Bologna zu genehmigen. Zu Planck a. a. O. S. 411 ff. u. Ranke a. a. O. s. Pallavicini Tom. II. Lib. IX. Cap. XIII — XV. Pag. 24 ff. In der 8. Sitzung, am 11. März 1547, referirt Pallavicini Pag. 28 a. a. O.:

proposuit Montanus Decretum deducendi Bononiam Concilii, ea conceptum forma, quae plerisque Patrum in proximo conventu placuerat, et hujusmodi plane fuit: Placetne vobis decernere et declarare, de hujusmodi morbo ex praemissis et aliis allegatis ita manifeste et notorie constare, ut Praelati in hac civitate sine vitae discrimine commorari, et in ea id circo inviti minime retineri possint, et debeant? itemque attento recessu multorum Praelatorum post proxime praeteritam Sessionem et attentis protestationibus aliorum complurium Praelatorum in congregationibus generalibus factis, hinc omnino timore ipsius morbi abire volentium, qui juste detineri non possunt, et ex quorum discessu Concilium vel dissolveretur, vel ex paucitate Praelatorum bonus ejus progressus impediretur, et attento etiam imminenti periculo vitae et aliis causis per aliquos ex Patribus in ipsis congregationibus allegatis, utpote notorie veris et legitimis, placetne vobis similiter decernere et declarare pro conservatione et prosecutione ipsius Concilii, securitate vitae ipsorum Praelatorum, Concilium ipsum ad civitatem Bononiae, veluti ad locum magis paratum, salubrem et idoneum, pro tempore transferendum esse et ex nunc transferri et ibidem Sessionem jam indictam, statuta die, vigesima prima Aprilis, celebrandam esse et celebrari; et successive ad ulteriora procedendum, donec Sanctissimo Domino nostro et sacro Concilio expedire videbitur, ut ad hunc, seu alium locum, communicato etiam consilio cum invictissimo Caesare, Christianissimo Rege et aliis Regibus ac Principibus Christianis, ipsum Concilium reduci possit et debeat?

Namentlich lehnten sich die spanischen Bischöfe hiergegen auf, dennoch (a. a. O. Pag. 30):

Decretum igitur confectum est et die postero parata profectio Bononiensis.

So hatte man vom Jahre 1545, 13. Decemb. bis 1547, 11. März nur 8 Sitzungen gehalten. Der Kaiser, über die Verlegung des Concils

höchst erbittert, forderte, die Versammlung der Väter wieder in Trident zu halten, und liess feierlich gegen das Concil von Bologna protestiren; s. Planck a. a. O. S. 412 ff. mit den Citaten das., bes. aus *Sleidan*, *Sarpi u. Pallavicini.* Bei dem entschiedenen Widerspruche, den die Verlegung des Concils beim Kaiser gefunden hatte, glaubte der Papst wenigstens verhindern zu müssen, dass der Kaiser neuen Anlass zum Zorn erhielt; daher liess er die Verhandlungen der heil. Väter im Concil verzögern. Zwar wurde die 9. Sitzung am 21. April wirklich gehalten, aber nur um sie bis auf den 2. Juni zu verschieben; an diesem Tage (10. Sitz.) wurde sie bis auf den 15. Septbr., dann wieder noch vor diesem Datum durch eine Generalcongregation auf eine unbestimmte Zeit überhaupt prorogirt. Der Kaiser befahl zugleich dem eben bestehenden Reichstage zu *Augsburg*, darüber sich zu berathen, wie die Religionssache auch ohne ein Concil beigelegt werden könne, und liess das *Interim* verfassen (s. hierzu Pallavicini Lib. X. Cap. XIII. u. XIV. Pag 55 seq. XVII. Pag. 61. und Planck a. a. O. S. 426 ff.; 439 ff. 456 ff.). Endlich bemühte sich der päpstliche Anhang, die Synode nach *Rom* zu ziehen; Paul fand aber Widerspruch bei den kaiserlichen Bischöfen und der Kaiser selbst drang von Neuem auf die Eröffnung des Concils zu Trident. Paul befahl darauf, um dem Gedränge auszuweichen, das Concil zu suspendiren, und der Cardinal del Monte eröffnete diesen Befehl der Synode zu *Bologna* am 17. Septbr. (1549; s. Pallavicini Lib. XI. Cap. IV. Pag. 71 seq.). Paul starb bald darauf (10. Novbr. 1549), sein Nachfolger Julius III. zeigte die grösste Bereitwilligkeit zur Wiedereröffnung des Concils in *Trident*; s. Ranke S. 269 ff.; Planck a. a. O. S. 461 ff. In einer Bulle vom 14. Novbr. 1550. kündigte er sie, als eine Fortsetzung des früheren Concils, auf den 1. May 1551 an; s. Raynald *ad ann.* 1550. Ueber die Bulle, über die beabsichtigte Theilnahme der Evangelischen an dem Concil und die Recusation s. die treffliche Darstellung bei Planck a. a. O. S. 478 ff. 498 ff. Da ausgebrochene Kriegsunruhen eine Störung in den Verhandlungen fürchten liessen, so beschloss man in der ersten (11.) Sitzung, die folgende (12.) bis zum 1. Septbr. zu verschieben. Mehre Sitzungen folgten nun rasch nach einander; die 13. am 11. Octbr.; die 14. am 25. Novbr.; die 15. am 25. Jan. 1552. Der Feldzug des Churfürsten von Mainz gab jetzt dem Papste eine erwünschte Gelegenheit, das Concil, welches auch ihm so vielen Verdruss zuzog (s. Ranke S. 274), zu suspendiren; diess geschah von ihm am 15. April und in der 16. Sitzung am 28. April wurde sein Decret publicirt (s. Pallavicini Lib. XIII. Cap. II. u. III. Pag. 183 seq.). Julius starb im Jahre 1555, sein Nachfolger Mar-

CELLUS II., gewählt am 11. April 1555, starb schon am 22. Tage seines Pontificates; sein Nachfolger PAUL IV. († 1559), der sterbend den Cardinälen die Inquisition als die vornehmste Stütze der catholischen Kirche empfahl (s. die treffl. Characteristik PAULS zugleich in Beziehung auf Reformationsprojecte und das Fortschreiten des Protestantismus bei RANKE S. 279—314), war zu treulos und verfolgungssüchtig, als dass es ihm zu einer ernsten Angelegenheit hätte werden können, an die neue Eröffnung des Concils zu *Tridcnt* zu denken. Diese bewerkstelligte erst PIUS IV. (1559—1565). In einer Bulle vom 29. Novbr. 1560 (s. RAYNALD *ad ann.* 1560) bestimmte er die Wiedereröffnung des Concils auf Ostern des folgenden Jahres. Er erklärte:

> Nos ad schisma haeresesque tollendas, ad corrigendos et reformandos mores, ad pacem inter christianos principes conservandam, celebrationem ejus non esse duximus diutius differendam. Habita igitur cum venerabilibus fratribus nostris sanctae romanae ecclesiae cardinalibus deliberatione matura, factis etiam consilii nostri certioribus carissimis in Christo filiis nostris, Ferdinando Romanorum imperatore electo, et aliis regibus atque principibus, quos quidem (sicut de eorum summa pietate et sapientia nobis pollicebamur) paratissimos ad ipsius concilii celebrationem adjuvandam invenimus, ad Dei omnipotentis laudem et honorem et gloriam, atque universalis ecclesiae utilitatem de eorumdem fratrum nostrorum consilio et assensu, sacrum oecumenicum et generale concilium, ex auctoritate ejusdem Dei et beatorum Petri et Pauli apostolorum (qua nos quoque in terris fungimur) freti et subnixi, in civitate tridentina ad sacratissimum diem resurrectionis dominicae proxime futurum indicimus, et ibi celebrandum, sublata suspensione quacunque, statuimus atque decernimus.

Die neue Eröffnung der Synode verzögerte sich noch bis zum 18. Januar 1562; jetzt erst fand, nach Verlauf von 10 Jahren, die 17. Sitzung Statt, am 26. Febr. die 18., am 14. Mai die 19., am 4. Juni die 20., am 16. Juli die 21., am 17. Septbr. die 22., am 23. Juli 1563 die 23., am 11. Novbr. die 24., am 3. Decbr. wurde die 25. und letzte gehalten. S. ausser den schon angeführten Werken von *Pallavicini*, *Sarpi*, *Sleidan* u. a. besonders auch die Characteristik PIUS IV. und der späteren Sitzungen des Conciliums von RANKE S. 314—351.

5) Die für die Glaubenslehre wichtigen Sitzungen des Tridentinums waren die 4—7; die 13; 14; 21—25. Sitzg. Die 4. Sitzung sprach sich über die Zahl der canonischen Bücher aus, sanctionirte die Autorität der Vulgata und bestimmte, dass nur

der Kirche die Interpretation der heil. Bücher zukomme, dass nur sie den wahren Sinn derselben darlegen könne, dass es bei nachdrücklicher Strafe verboten sey, den Sinn der heil. Schrift anders zu erklären. Die 5. Sitzung behandelte und erörterte das Dogma von der Erbsünde, die sechste Sitzung das Dogma von der Rechtfertigung. In der 7. Sitzung erklärte sich die Synode über die Sacramente überhaupt, bestimmte ihre Zahl auf sieben, lehrte, dass die Messe ein unblutiges Versöhnungsopfer für Lebendige und Todte sey, sanctionirte die Transsubstantiation und bestimmte die Lehre von der Taufe und Firmelung. In der 13. Sitzung fand die Abendmahlslehre ihre weitere Erörterung; in der 14. stellte das Concil die Lehre vom Sacrament der Busse und der letzten Oelung dar. Die 21. Sitzg. erörterte die Lehre vom Abendmahl vollständiger, indem sie die Communion unter einer Gestalt sanctionirte, obschon sie ausdrücklich erklärte, dass Christus das h. Abendmahl allerdings mit Brod und Wein eingesetzt, auch Brod und Wein den Jüngern dargereicht habe, doch fügte sie hinzu: hierin liege keineswegs, dass auch alle Christen zum Genusse beider Gestalten verpflichtet seyen. Obschon nun ursprünglich der Gebrauch beider Gestalten häufig gewesen (licet ab initio Christianae religionis non infrequens utriusque speciei usus fuisset), so beschliesse man doch, dass der Gebrauch des Abendmahls unter einer Gestalt als Gesetz anzunehmen sey (hanc consuetudinem sub altera specie communicandi approbavit et pro lege habendum decrevit). Als eine Fortsetzung dieser Sitzung ist die 22. zu betrachten, indem diese die Lehre vom Messopfer feststellte; die 23. Sitzg. bestimmte das Sacrament der Priesterweihe, die 24. das Sacrament der Ehe, und die 25. Sitzg. die Lehren vom Fegfeuer, von der Anrufung und Verehrung der Heiligen, von den Reliquien und den Heiligenbildern, vom Ablasse, von der Auswahl der Speisen, von den Fasten und Festtagen, vom Index expurgat., Catechismus, Breviarium und Missale. — S. ausser den angef. Schriftst. auch die trefflichen Erörterungen in *v. Ammons* oft angef. Werke S. 94—110.

Die feierliche Sanction der *Canones et decreta Concilii Tridentini*, die zugleich das Verbot in sich schloss, Anmerkungen und Auslegungen über jene Canones et decreta zu machen, wurde vom Papst Pius IV. in einer Bulle vom 26. Januar 1564 ausgesprochen. Die Bulle (s. *Magnum Bullarium Roman. ed. Luxemb.* II. Pag. 111 seq.; *Raynald Annal. ad ann.* 1564) spricht zunächst von der Veranstaltung des Concils durch Paul III., von der Wiedereröffnung der Synode zu Trident unter Papst Julius, er-

wähnt die von demselben bewirkte Suspension des Concils und spricht endlich von der neuen Eröffnung desselben durch Papst Pius. Hierauf folgt die Bestätigung der Beschlüsse, welche die Synode gefasst hatte, nachdem sie zuletzt wieder ins Leben getreten war:

Cum autem ipsa sancta Synodus, pro sua erga Sedem Apostolicam reverentia, antiquorum etiam Conciliorum vestigiis inhaerens, Decretorum suorum omnium, quae nostris et Praedecessorum nostrorum tempore facta sunt, confirmationem a nobis petierit, decreto de ea re in publica sessione facto: Nos ex Legatorum literis prius, deinde post reditum eorum ex iis, quae Synodi nomine diligenter retulerunt, postulatione ipsius Synodi cognita, habita super hac re cum venerabilibus fratribus nostris S. R. E. Cardinalibus deliberatione matura, Sanctique Spiritus inprimis auxilio invocato, cum ea decreta omnia catholica, et populo christiano utilia ac salutaria esse cognovissemus, ad Dei omnipotentis laudem de eorundem fratrum nostrorum consilio, et adsensu in Consistorio nostro secreto illa omnia et singula auctoritate apostolica hodie confirmavimus et ab omnibus Christi-fidelibus suscipienda ac servanda esse decrevimus, sicut harum quoque literarum tenore, ad clariorem omnium notitiam, confirmamus, et suscipi observarique decernimus.

Auf die Beobachtung und Aufrechthaltung aller Beschlüsse wird durch folgende Bestimmung gedrungen:

Mandamus autem in virtute sanctae obedientiae et sub poenis a sacris canonibus constitutis aliisque gravioribus, etiam privationis, arbitrio nostro infligendis, universis et singulis venerabilibus fratribus nostris, Patriarchis, Archi-episcopis, Episcopis, et aliis Ecclesiarum Praelatis, cujuscunque status, gradus, ordinis et dignitatis sint, etiam si Cardinalatus honore praefulgeant, ut eadem decreta et statuta in Ecclesiis suis et Dioecesibus, et in judicio et extra judicium diligenter observent, et a subditis, quisque suis, ad quos quomodolibet pertinent, inviolabiliter faciant observari: contrafactores quoslibet, et contumaces per sententias, censuras, et poenas ecclesiasticas, etiam in ipsis decretis contentas, appellatione postposita, compescendo, invocato etiam, si opus fuerit, brachii secularis auxilio. Ipsum vero charissimum filium nostrum Imperatorem electum, caeterosque Reges, Respublicas ac Principes christianos monemus, et per viscera misericordiae Domini nostri Jesu Christi obtestamur, ut qua pietate Concilio per Oratores suos affuerunt, eadem pietate ac pari studio divini honoris, et populorum suorum salutis causa, pro Sedis quoque

Apostolicae et Sacrae Synodi reverentia, ad ejusdem Concilii exequenda et observanda decreta, Praelatis, cum opus fuerit, auxilio et favore suo adsint, neque adversantes sanae ac salutari Concilii doctrinae opiniones a Populis ditionis suae recipi permittant, sed eas penitus interdicant.

Hinsichtlich der Auslegung der Beschlüsse des Tridentinums endlich heisst es:

Ad vitandum praeterea perversionem et confusionem, quae oriri posset, si unicuique liceret, prout ei liberet, in decreta Concilii commentarios et interpretationes suas edere, Apostolica auctoritate inhibemus omnibus — ne quis sine auctoritate nostra audeat ullos commentarios, glossas, admonitiones, scholia, ullumve interpretationis genus super ipsius Concilii decretis, quocunque modo, edere, aut quidquam, quocunque nomine, etiam sub praetextu majoris decretorum corroborationis, aut executionis, aliove quaesito colore, statuere. Si cui vero in eis aliquid obscurius dictum et statutum fuisse, eamque ob causam interpretatione aut decisione aliqua egere visum fuerit, adscendat ad locum, quem Dominus elegit, ad Sedem videlicet Apostolicam, omnium fidelium magistram, cujus auctoritatem etiam ipsa sancta Synodus tam reverenter agnovit. Nos enim difficultates et controversias, si quae ex eis decretis ortae fuerint, nobis declarandas et decidendas, quemadmodum ipsa quoque S. Synodus decrevit, reservamus, parati, sicut ea de nobis merito confisa est, omnium Provinciarum necessitatibus, ea ratione, quae commodior nobis visa fuerit, providere.

Im catholischen Deutschland, in Polen, Italien und Portugal wurden die *Decreta et canones concilii Trid.* ohne alle Einschränkung angenommen, in den Niederlanden, in Neapel und Spanien nur unbeschadet der königlichen Rechte; Frankreich und Ungarn haben zwar nie eine öffentliche Erklärung über die Annahme oder Verwerfung der tridentinischen Satzungen gegeben, aber doch in der Praxis auf diese Rücksicht genommen. — Schriften, welche über die Autorität des Tridentinums handeln, s. in *Koecher Biblioth. Theol. Symb.* Pag. 379 seq.; 445 seq.; über die Ausgaben der *Can. et decr. concilii Tridentini* s. *Walch Bibl. Theol. Sel.* I. Pag. 406 seq.

Die Professio Fidei (s. G. C. F. Mohnike *Urkundliche Geschichte der sogenannten Professio fidei Trid. Greifswalde.* 1822. zugleich auch in Beziehung auf den Streit über die Schicksale und Verfälschungen dieser *Professio*) gab Papst

Pius IV. am 13. Novbr. 1564; sie enthält die Hauptsumme der durch das Tridentinum sanctionirten Glaubenslehren; vergl. die Schriften bei Walch a. a. O. Pag. 410 und Cherubini *Bullarium* II. Pag. 128. Sie führt die Aufschrift: *Formula professionis fidei catholicae, observanda a quibuscunque promotis et promovendis ad aliquam liberalium artium facultatem electisque et eligendis ad cathedras, lecturas et regimen publicorum Gymnasiorum* und lautet wörtlich:

Ego N. firma fide credo et profiteor omnia et singula, quae continentur in symbolo fidei, quo S. R. E. utitur, videlicet: Credo in unum Deum, patrem omnipotentem, factorem coeli et terrae, visibilium omnium et invisibilium; et in unum dominum Jesum Christum, filium Dei unigenitum; et ex patre natum ante omnia secula, Deum de Deo, lumen de lumine, Deum verum de Deo vero, genitum non factum, consubstantialem patri, per quem omnia facta sunt. Qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit de coelis. Et incarnatus est de spiritu sancto, ex Maria virgine et homo factus est. Crucifixus etiam pro nobis sub Pontio Pilato, passus et sepultus est. Et resurrexit tertia die secundum scripturas. Et ascendit in coelum, sedet ad dexteram patris. Et iterum venturus est cum gloria judicare vivos et mortuos, cujus regni non erit finis. Et in spiritum sanctum dominum et vivificantem, qui ex patre filioque procedit. Qui cum patre et filio simul adoratur et glorificatur, qui loquutus est per prophetas. Et unam sanctam catholicam et apostolicam ecclesiam. Confiteor unum baptisma in remissionem peccatorum. Et exspecto resurrectionem mortuorum et vitam venturi seculi. Amen.

Apostolicas et ecclesiasticas traditiones reliquasque ejusdem ecclesiae observationes et constitutiones firmissime admitto et amplector. Item sacram scripturam juxta eum sensum, quem tenuit et tenet mater ecclesia, cujus est judicare de vero sensu et interpretatione sacrarum scripturarum, admitto; nec eam unquam nisi juxta unanimem consensum patrum accipiam et interpretabor. Profiteor quoque septem esse vera et proprie sacramenta novae legis a Jesu Christo domino nostro instituta, atque ad salutem humani generis, licet non omnia singulis necessaria, scilicet, baptismum, confirmationem, eucharistiam, poenitentiam, extremam unctionem, ordinem et matrimonium, illaque gratiam conferre et ex his baptismum, confirmationem et ordinem sine sacrilegio reiterari non posse. Receptos quoque et approbatos ecclesiae catholicae ritus in supradictorum omnium sacramentorum solemni administratione recipio et admitto. Omnia et singula, quae de peccato originali et de justificatione in sacrosancta Tridentina synodo

definita et declarata fuerunt, amplector et recipio. Profiteor pariter in missa offerri Deo verum, proprium et propitiatorium sacrificium pro vivis et defunctis atque in sanctissimo eucharistiae sacramento esse vere, realiter et substantialiter corpus et sanguinem, una cum anima et divinitate domini nostri Jesu Christi, fierique conversionem totius substantiae panis in corpus et totius substantiae vini in sanguinem, quam conversionem catholica ecclesia transsubstantiationem appellat. Fateor etiam sub altera tantum specie totum atque integrum Christum verumque sacramentum sumi. Constanter teneo purgatorium esse, animasque ibi detentas fidelium suffragiis juvari. Similiter et sanctos, una cum Christo regnantes, venerandos atque invocandos esse, eosque orationes Deo pro nobis offerre, atque eorum reliquias esse venerandas. Firmiter assero imagines Christi ac Deiparae semper virginis nec non aliorum sanctorum habendas et retinendas esse, atque eis debitum honorem ac venerationem impartiendam. Indulgentiarum etiam potestatem a Christo in ecclesia relictam fuisse, illarumque usum christiano populo maxime salutarem esse affirmo. Sanctam catholicam et apostolicam romanam ecclesiam omnium ecclesiarum matrem et magistram agnosco, romanoque pontifici, beati Petri apostolorum principis successori, ac Jesu Christi vicario veram obedientiam spondeo ac juro. Cetera item omnia a sacris canonibus et oecumenicis conciliis, ac praecipue a sacrosancta Tridentina synodo tradita, definita et declarata indubitanter recipio atque profiteor, simulque contraria omnia, atque haereses quascunque ab ecclesia damnatas et rejectas et anathematizatas ego pariter damno, rejicio et anathematizo. Hanc veram catholicam fidem, extra quam nemo salvus esse potest, quam in praesenti sponte profiteor et veraciter teneo, eandem integram et immaculatam usque ad extremum vitae spiritum constantissime Deo adjuvante retinere et confiteri atque a meis subditis seu illis, quorum cura ad me in munere meo spectabit, teneri et doceri et praedicari, quantum in me erit, curaturum. Ego idem N. spondeo, voveo ac juro, sic me Deus adjuvet et haec sancta Dei evangelia.

Ueber die Catechismen, welche in der catholischen Kirche vor dem Erscheinen des sogenannten römischen oder tridentinischen Catechismus gebräuchlich waren, s. Walch *Bibl. Theol. Select.* I. Pag. 491—497. Der zuletzt genannte Catechismus erschien unter dem Titel: Catechismus Romanus, *ex decreto concilii Tridentini ad parochos, Pii V. pontificis maximi jussu editus. Romae* 1566. *in officina Pauli Manutii.* Er wurde in mehre Sprachen übersetzt, in die deutsche von *Paul Hoffäus* unter dem Titel:

Römischer Catechismus, aus Befehl päbstlicher Heiligkeit Pii V. nach gegebener Ordnung des heiligen Concilii zu Trient gefertiget. Dilling. 1568; 1571. Als Verfasser des Catechismus gelten der Erzbischof Leon. Marino, der Bischof Aegid. Foscorari und der portugiesische Dominicaner Franzisc. Furtado; als Revisoren der Arbeit die Cardinäle Borromäo, Sirlet und Antonian. In den ersten Ausgaben des Catechismus findet sich keine Abtheilung in gewisse Abschnitte; in Fragen und Antworten wurde er zuerst, zugleich mit Anmerkungen versehen, von Andreas Fabricius herausgegeben, unter dem Titel: *Catechismus romanus, ex decreto concilii Tridentini et Pii V. pontificis maximi primum editus, postea vero luculentis quaestionibus, quae rei propositae materiam oculis subjiciant, distinctus, brevibus adnotationibus elucidatus. Antverp.* 1574. 1587. *Colon.* 1611 u. öfter. (S. Walch a. a. O. Pag. 498 seq.); er besteht aus vier Theilen, denn er handelt: De symbolo apostolico; De sacramentis; De decalogo; De oratione dominica. S. *Koecher Catech. Geschichte der päpstl. Kirche. Jena* 1753. — Ueber andere Catechismen, welche in einigen Gegenden der römischen Kirche eine besondere Autorität erhielten, s. Walch a. a. O. Pag. 501—506.

6) S. (über die Entstehung, äussere und innere Ausbildung und Verfassung des Ordens, der Moral, Auflösung und Wiederherstellung des Ordens) Elias Hasenmüller *Historia Jesuitici ordinis — — cum dupl. praefatione Polyc. Lyseri. Frcft.* 1588. — (dagegen): *Jac. Gretser Hist. Ordinis Jesuitici, conscripta ab El. Hasenmüllero — correcta et refutata. Ingolst.* 1594. *Rod. Hospinianus Hist. Jesuitica sive de origine — — Jesuitarum. Tigur.* 1619., deutsch von *Lud. Lucius* 1628. *J. Chstph. Hardenberg Pragm. Geschichte des Ordens der Jesuiten. Halle* 1760. Pet. Phil. Wolf *Allgemeine Geschichte der Jesuiten.* 2. Aufl. *Leipz.* 1803. L. Th. v. Spittler *Ueber die Gesch. und Verfassung des Jesuiterordens. Leipz.* 1817. *Corpus institutorum Societatis Jesu. Antverp.* 1709. *Regulae Societ. Jesu. Tyrnav.* 1762. *Nachr. von der wahren Beschaffenheit des Instituts der Jesuiten. Berl.* 1785. *Extraits des assertions dangereuses et pernicieuses en tout genre, que les soidisants Jesuites ont soutenues. Par.* 1761. *Lehrsätze und Maximen der Jesuiten. Züllich.* 1769. (im Auszuge *Regensb.* 1786.). *Stäudlin Gesch. der christl. Moral seit dem Wiederaufleben der Wissenschaften. Gött.* 1808. — Pii VII. *Constitutio, qua Societas Jesu in statum pristinum in universo orbe catholico restituitur. Rom.* 1814. — Treffliche Bemerkungen, über die Begründung der Stabilität des Glaubens in der römisch.

Kirche durch die Jesuiten, finden sich in v. Ammons öfters schon angeführtem Werke S. 86—94; dazu s. auch Ranke I. S. 177 ff.; 214 ff.; II. S. 25 ff.; 280 ff.; 353 ff.; III. S. 123 ff.; 182 ff.

7) Ueber das Lehrgebäude des Glaubens der St. Simonisten s. St. Simon *Le nouveau Christianisme. Dialogues entre un conservateur et innovateur.* Par. 1825. — *Doctrine* de St. Simon. *Lettres sur la Religion et la Politique* 1829; *suivies de l'Education du genre humain, traduit de l'Allemand de Lessing.* Par. 1831. — *Doctrine de* St. Simon. *Exposition Première. Année* 1828—1829; 3. Aufl. 1831. — *Religion St. Simonienne. Recueil de Prédictions.* Par. 1832. *Der Saint-Simonismus und die neuere französische Philosophie von* Fr. W. Carove. *Leipz.* 1831. *Der St. Simonismus oder die Lehre St. Simons und seiner Anhänger. Nach dem Franz. dargest. von* K. W. Schiebler. *Leipz.* 1831. *Der Simonismus und das Christenthum. Oder beurtheilende Darstellung der Simonistischen Religion, ihres Verhältnisses zur christlichen Kirche und der Lage des Christenthums in unserer Zeit von Dr.* K. Gottl. Bretschneider. *Leipz.* 1832. — *Der St. Simonismus, dargestellt von Lechevalier, aus dem Franz. übers. vom Hofr.* Wendt in *Illgens Zeitschrift für historische Theologie* I. No. X. — *Allgemeine Kirchenzeitung Jahr* 1832. No. 18; 32; 81.

§. 7.

3) Griechisch-catholische Kirche und deren Bekenntnissschriften.

Rich. Simon Histoire critique des dogmes et des controverses des Chrétiens orienteaux. Trevoux. 1711. *J. Mich. Heineccii Eigentliche und wahrhaftige Abbildung der alten und neuen griechischen Kirche. Leipz.* 1711. (*J. Joach. Bellermann*) *Kurzer Abriss der russischen Kirche nach ihrer Geschichte, Glaubenslehren und Kirchengebräuchen. Erfurt.* 1788. Die kirchenhistorischen Werke von *Hottinger* V. S. 38 ff.; *Mosheim* III. S. 266 ff.; *Henke* III. S. 337 ff.; *Schröckh* V. S. 375 ff. — *Les peuples de la Russie. Paris.* 1812. erster Band.

Die griechische Kirche blieb, ohngeachtet der Versuche der römischen Kirche zu einer Wiedervereinigung, in ihrer Abgeschiedenheit [1]), die auch in der Reformationszeit weder durch die Catholiken, noch durch die Protestanten gehoben werden konnte. Die Verhandlungen Letzterer mit der grie-

chischen Kirche schienen zwischen beiden ein näheres Verhältniss herbeizuführen, doch die Griechen hoben die eröffnete Verbindung wieder auf [2]): die Reformationsbewegungen brachten in der griechischen Kirche kaum einen vorübergehenden Eindruck hervor, obschon man hoffen und glauben konnte, einen bleibenden durch den Patriarchen von Constantinopel, Cyrillus Lukaris (der sein zum reformirten Lehrbegriff sich hinneigendes Glaubensbekenntniss herausgegeben hatte) herbeigeführt zu haben [3]). Um die alte Lehre gegen die bekannt gewordenen Neuerungen des Cyrillus aufrecht zu erhalten und zu sichern, fasste der Metropolit von Kiew, Petrus Mogilas, unterstützt von einigen angesehenen Geistlichen seiner Kirche, die Ὀρθόδοξος Ὁμολογία τῆς καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς ἐκκλησίας τῆς ἀνατολικῆς (— der grössere Catechismus der griechischen Kirche —) ab, welche, als wahrer Lehrbegriff der griechischen Kirche, zum Symbolum dieser Kirche durch die Synode von Jerusalem erhoben wurde (1672) [4]). Nächst der Ὁμολογία erlangte die Gennadii *sive* Georg. Scholarii Confessio *de recta et sincera fide christianorum* symbolisches Ansehen; hierher gehören endlich die Privatbekenntnissschriften des Dositheus, und Metrophanes Critopulus [5]). Die Sanction des alten Lehrbegriffs durch die angeführten Bekenntnissschriften hat auch in der griechischen Kirche die Stabilität in der Glaubenslehre aufrecht erhalten [6]). — Die Gesammtzahl der Griechen, welche ihre Unterscheidungslehren von der römischen Kirche aufgegeben, aber ihre eigenthümliche Verfassung und ihre eigenthümlichen Gebräuche beibehalten hat (— unirte Kirche griechischen Gebrauchs —), ist nur gering [7]). Unter den Parteien, welche in der griechisch-orthodoxen Kirche hervortraten, sind in der russisch-griechischen Kirche besonders die Raskolniken oder Starowerzi und, ein Zweig von diesen, die Duchoborzen merkwürdig geworden [8]).

1) Die Jesuiten liessen es sich vorzüglich angelegen seyn, eine Wiedervereinigung zu bewerkstelligen; unter ihnen zeichnete sich besonders Ant. Possevin aus; s. Possevini *Moscovia s. de rebus Moscoviticis et Acta in Conventu Legatorum Regis Poloniae et Magni Ducis Moscoviae a.* 1588. *Vilnae.* 1586. *Antverp.* 1587. — Heineccii *Abbildung* I. S. 217 ff.

2) Die römische Kirche hatte sich in der Reformationszeit um so mehr aufgefordert fühlen müssen, eine Wiedervereinigung mit der griechischen zu bewirken, als der Patriarch von Constantinopel, Joseph, sein Augenmerk auf den Protestantismus gerichtet hatte. Joseph hatte den Diaconus Demetrius Mysus nach *Wittenberg* gesendet (1558), um das Wesen des Protestantismus kennen zu lernen. Von jetzt an eröffneten sich zwar Verhandlungen zum gegenseitigen Verständniss zwischen der deutsch-evangelischen und der griechischen Kirche, doch waren sie noch nicht von Bedeutung; wichtig und bedeutend wurden sie erst unter dem Patriarchate des Jeremias. *Paul Dolscius* übersetzte die *Augsb. Confession**) in das Griechische (1559) unter dem Titel: *Ἐξομολόγησις τῆς ὀρθοδόξου πίστεως, τουτέστι διδαχῆς χριστιανικῆς, προσενεχθεῖσα Καρόλῳ τῷ τῶν Ῥωμαίων αὐτοκράτορι ἀνικητοτάτῳ ἐν τῇ τοῦ Σεβαστοῦ παρωνύμῳ τῆς Γερμανίας πόλει, ἔτει ἀπὸ τῆς χριστογονίας αφλ, μεταφρασθεῖσα ὑπὸ Παύλου τοῦ Δολσκίου Πλαέως.* Basileae. 1559. Der Patriarch Jeremias erhielt sie durch den Gesandtschaftsprediger *Stephan Gerlach*, am 24. Mai 1575**), und jetzt entspann sich ein Briefwechsel zwischen jenem und den Tübinger Theologen Jacob Andreä und Martin Crusius, der indess von keinem Erfolge für die griechische Glaubenslehre war; s. Heineccii *Abbild.* I. S. 188 f. Salig *Vollst. Hist. der Augsb. Conf.* I. S. 721—737. Gehässige Insinuationen von Seiten der Catholischen veranlassten die Herausgabe der Acta et Scripta Theologorum Wirtembergensium *et Patriarchae Constantinopolitani* D. Hieremiae, *quae utrique ab anno* 1576 *usque ad annum* 1581 *de Augustana Confessione inter se miserunt, Graece et Latine ab iisdem Theologis edita. Wittcb.* 1584. Im Auszuge finden sich diese Acten in der *Nova Librorum variorum Collectio. Fasc.* II. Pag. 408.

---

*) Nach der deutsch. Ausgabe von 1540; doch ist die Uebersetzung von Dolscius noch viel freier.

**) Kaiser Maximilian II. sendete David Ungnad, als Gesandten an Selim II., nach Constantinopel; bei diesem befand sich Stephan Gerlach.

Hal. 1708.; dann s. *Turco - Graecicae Libri Octo a Martino Crusio, ex Authentico Autographo Graeco et Latino Perfecti*, quae jungua stili. Quibus *Graecorum Status sub Imperio Turcico, in Politia et Religione, Documenta ac Scholia jam inde ab anno Constantinopoli ad hanc usque tempora luculenter describitur. Basil.* fem. (nach der Jahrszahl der Epist. Dedicat. 1584).

3) Cyrillus, aus Candia gebürtig, bereitete einen Theil von Europa, lernte in Deutschland die evangelische Glaubenslehre kennen und fasste eine besondere Neigung zum reformirten Lehrbegriff. Im Jahre 1621 bestieg er den Patriarchenstuhl und im Jahre 1629 gab er sein Glaubensbekenntniss, das dem reformirten Lehrbegriff sich annähert, in lateinischer Sprache heraus; dieses ist die Confessio Constantinopolitana — *Confessio Fidei Orientis et Ecclesiae Catholicae Orientalis*. Der Titular-Erzbischof Maximus Caryophylus und Ioannes verfassten gegen diese Confession, bekanntlich, was die Griechen nicht leichtlich schreiben und lesen. Cyrillus dachte die Confession nicht geschrieben habe, eine Censur *confessionis*, *Ioannis* gethan *perlegisse* (Athanasius Comnenus Cyrillo), *Patriarchae Constantinopolitani, clarissimae*. 1631. Dagegen gab Cyrillus die Confession auch in griechischer Sprache mit den Zusätzen heraus zu Genf 1633. Jene erste Ausgabe findet sich unter den Schriften *Orientalis Ecclesiae Catholicae* (Cyrilli) *Confessio* u. d. Athanasius Comnenus Basilensis. *Basil.* 1647. Pag. 56 seq. und in *Symbolis Monumentis authenticis* de la religion des Grecs in Bern 1708. Pag. 237 seq. (auch unter dem Titel: *Lettres anecdotes de Cyrille Lucaris. Amsterd.* 1718.). S. übrigens: *Histoire des Eglises orientales occidental. et oriental. progressive* etc. Cap. II. Pag. 1062 seq. Thom. Smith Collectanea de Cyrillo Lucaris Patriarcha Constantinopolitano. Lond. 1707. 8. Irenaeus Dionet. De Cyrillo Lucari eiusque pro ea Ecclesia meritis disertatio epistolaris. 1721. Irenaeus *Abbild.* 1. 1042. *Fabricius Bibliogr. Antiq.* S. Pag. 480 seq. *Koecher Bibl. Theol. Symb.* Pag. 60 seq. — In einer Abschrift befindet sich Cyrilla Confession, in griechischer Sprache, in der Bibliothek zu Cassel.

4) Die erste Sanction scheint mir von Metropolitan zu Kiew, Peter Mogilas, verfasste (und, nach *Heinecii Abbild.* I. S. 354., von den Metropoliten *Porphyrius, Meletius Syrigus, Gedeon, Theophan, Cassiovulius* und *Xenophius* gepriefet) Confession, auf der Synode zu Constantinopel (1640), mit dem Patriarchen zu Constantinopel, *Parthenius*, von Patriarchen zu Alexandrien, Johannites, vom Patriarchen zu Antio-

chien, *Macarius*, von den Metropoliten *Laurentius* (zu Ancyra), *Gregorius* (zu Larissa), *Pachonius* (zu Chalcedon), *Parthenius* (zu Adrianopel), *Johannicius* (zu Berrhöa), *Meletius* (zu Rhodus), *Cornelius* (zu Methymna), *Gabriel* (zu Lacedämon), *Parthenius* (zu Chios), und von 13 Officialen des Patriarchen zu Constantinopel, als wahrer Lehrbegriff der griechischen Kirche, unterzeichnet wurde. Aufs Neue wurde die Ὁμολογία durch den Patriarchen von Jerusalem, *Nectarius*, im Jahre 1562 sanctionirt und auf der Synode zu Jerusalem, durch den Patriarchen dieser Stadt, *Dositheus*, veranstaltet (1672), zum Symbolum erhoben mit der Formel:

Ἐδέξατο δὲ αὐτὴν καὶ δέχεται ἁπαξαπλῶς πᾶσα ἡ ἀνατολικὴ ἐκκλησία.

Heinecii *Abbild.* I. S. 214; 234 ff. *Walch* a. a. O. Pag. 553:

Auctor librum inscripsit: Expositio fidei Russorum; postea autem is titulum accepit eum Orthodoxae confessionis graecorum; item Orthodoxae confessionis catholicae atque apostolicae ecclesiae orientalis, quum graecis sacris addicti istum adprobassent; tum Catechismi Russorum, eam ob causam, quia in Russorum gratiam scriptus ac forma catechetica quaestionum ac responsionum indutus erat, et Catechismi Russorum majoris, ut a minori, jussu Petri I. concinnato, distingueretur.

Die Ὁμολογία umfasst drei Theile: 1) περὶ πίστεως — 2) περὶ ἐλπίδος und 3) περὶ τῆς εἰς θεὸν καὶ τὸν πλησίον ἀγάπης. *Walch* Pag. 555:

Tres partes sunt catechismi hujus, quarum prima de fide, secunda de spe ac tertia de amore exponitur. Prima de fide duodecim articulos doctrinae complectitur, hosque secundum symbolum primi Nicaeni et secundi Constantinopolitani universi concilii. Secunda de spe continet explicationem orationis dominicae et novem beatitudinum; tertia autem de amore erga deum atque alios agit cum de virtutibus, speciatim de precatione, jejunio, eleemosyna, prudentia, justitia, fortitudine, temperantia; tum de peccatis et vitiis; posthaec autem de decem praeceptis divinis. Omnia per quaestiones ac responsiones proponuntur. Argumenta, ad rem probandam adducta, testimoniis scripturae sacrae, synodorum et patrum nituntur.

Eine deutsche Uebersetzung der Ὁμολογία erschien im Jahre 1727 zu *Frkft.* u. *Leipz.* durch Joh. Leonh. Frisch unter dem Titel: *Liber symbolicus Russorum, oder der grössere Catechismus der Russen, welchen auch die ganze griechische Kirche angenommen hat, aus der slavonischen Sprache, wie sie in Russland gebräuchlich,*

ins Deutsche übersetzet. S. über diese Confessionsschrift Carol. Gottlob. Hofmann *Historia Catechismi Russorum* in der Ausgabe der Ὁμολογία in griech., lat. und deutsch. Sprache. Vratislav. 1751.; ausserdem s. *Berg Exercitationes de statu ecclesiae et relig. moscovitic.* Pag. 13 seq. *Tentzel Monatliche Unterredungen.* 1695. S. 437 ff.; auch über die verschied. Ausg. *Koecher Biblioth. Theol. Symbol.* Pag. 45 seq.; 867 seq. und *Walch* 431; 553 seq.

5) Die Confessio Gennadii ist im *Lib. II. Turco-Graeciae a* Mart. Crusio *Pag.* 109 seq. unter der Aufschrift: *Τοῦ Σοφωτάτου καὶ Λογιωτάτου κυρίου ΓΕΝΝΑΔΙΟΥ, τοῦ σχολαρίου καὶ πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως, νέας Ῥώμης, ὁμιλία* mitgetheilt; s. auch Chytraei *Orat. de ecclesiae graecae statu. Frcft.* 1583. Die Confession umfasst 19 (20) Capitel. Ueber die Geschichte ihrer Entstehung s. *Turco-Graeciae Lib. II. Pag.* 107 seq. und Heineccii *Abbildung* I. S. 232 f. — *Walch* a. a. O. *Pag.* 432 seq.

Die Confessio brevis des Dositheus, die besonders im Gegensatze zur Confession Cyrill's steht, findet sich in *Aymon Monumens authentiques de la religion des Grecs. Pag.* 367 seq.

Zur Erlangung einer richtigen Kenntniss des Lehrbegriffs der griechischen Kirche dient noch besonders: *Ὁμολογία τῆς ἀνατολικῆς ἐκκλησίας τῆς καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς· Συγγραφεῖσα ἐν Ἐπιτομῇ διὰ ΜΗΤΡΟΦΑΝΟΥΣ Ἱερομονάχου, Πατριαρχικοῦ τε Πρωτοσυγγέλου, τοῦ ΚΡΙΤΟΠΟΥΛΟΥ,* mit einer lateinischen Uebersetzung herausg. von *Joh. Hornejus. Helmstad.* 1661. S. hierzu Heineccii *Abbild.* I. S. 197 ff.; 227. — *Koecher* a. a. O. *Pag.* 55.

Zu bemerken ist, dass die Ὀρθόδοξος Ὁμολογία als eigentliches symbolisches Buch der griechischen Kirche anzusehen ist. Die Confessio Gennadii war ein Privatbekenntniss, welches einen Inbegriff der orthodoxen Lehre enthält, den Gennadius dem Sultan Muhamed, auf dessen Befehl, vorlegte. Beides und die wohlthätigen Folgen, welche die Abfassung des Bekenntnisses nach sich zog, verschaffte der Confession ein hohes kirchliches Ansehen; weniger war diess bei dem Privatbekenntnisse des Dositheus der Fall.

6) Die Beweise hiervon s. in den *Betrachtungen über die Lehre und den Geist der orthodoxen Kirche von* Alexander von Stourdza. *Aus dem Französ. übers. von* Aug. v. Kotzebue. *Leipz.* 1817. Dazu vergl. Augusti *II. Progr. De nonnullis ecclesiae graecae, quae nuper jactatae sunt, virtu-*

tibus. Bon. 1821. — *Κατήχησις ἢ Ὀρθόδοξος Διδασκαλία τῆς χριστιανικῆς πίστεως. Ἐκδοθεῖσα τὸ δεύτερον ὑπὸ Κωνσταντίνου Πρεσβυτέρου καὶ Οἰκονόμου, Διδασκάλου τῆς φιλολογίας κατὰ τὸ φιλολογικὸν τῆς Σμύρνης Γυμνάσιον. Καὶ νῦν τὸ τρίτον ὑπὸ τῆς ἐν Βιέννῃ Ἑλληνικῆς Σχολῆς πρὸς χρῆσιν τῶν ἐν αὐτῇ σπουδαζόντων Νέων. Ἐν Βιέννῃ τῆς Ἀουστρίας, ἐκ τῆς Ἑλληνικῆς Τυπογραφίας τοῦ Ἰωάννου Σνειρερ.* 1820. — S. auch in Beziehung auf die rechtgläubige griech. Kirche und die in ders. entstand. Spaltungen: *Chstph. Lüdecke Beschr. des türk. Reichs. Leipz.* 1771—1789. *Stäudlin Kirchl. Geogr.* I. S. 289 ff.; II. S. 592 ff.; *dess. Magazin* II. S. 64 ff.; *dess. Kirchenhistor. Archiv.* 1823. H. I. S. 34 ff.; 1824. H. IV. S. 26 ff.; 1825. H. I. S. 42 ff. *Stäudlin und Tzschirner Archiv* I. 1. S. 207 ff.; 3. S. 127 ff. *Allgemeine Kirchenzeitg.* 1825. Nr. 130.

7) S. *Schröckhs Kchgesch.* IX. S. 37 ff.; 136 ff. *Stäudlin Kirchl. Geogr.* I. S. 61 ff. *Stäudlins u. Tzschirners Archiv.* I. 1. S. 32 ff. — In *Heineccii Abbild.* im Anhang S. 48 ff. wird das auf Befehl des Papstes Gregor XIII. verfasste Bekenntniss, welches die zur römischen Kirche übertretenden Griechen ablegen müssen, in einer Uebersetzung aus dem griech. Texte mitgetheilt. Das Bekenntniss führt die Aufschrift: *Ὁμολογία τῆς ὀρθοδόξου πίστεως ὑπὸ Γραικῶν ποιηθησομένη προστάγματι τοῦ ἁγιωτάτου κυρίου Γρεγορίου πάπα ιγ΄ ἐκδοθεῖσα*, s. *Heinec.* a. a. O.

8) Ueber die Raskolniken s. Schröckh IX. S. 240 ff.; Stäudlins *Magaz.* II. S. 64 ff.; dess. *Kirchenhist. Archiv* 1824. H. 4. S. 26 ff.; 1825. H. 1. S. 42 ff.; *Stäudlins und Tzschirners Archiv* I. 1. S. 207 ff.; 3. S. 127 ff. — S. auch *Stäudlins Geschichte der Vorstellungen und Lehren vom Selbstmord. Gött.* 1824. S. 266 ff. — Ueber die Duchoborzen s. H. Storch *Russland unter Alexander I. Leipz.* 1804. VIII. S. 134 ff. — *Stäudlins und Tzschirners Arch.* a. a. O.

ZWEITE ABTHEILUNG.

Geschichte der christlichen Glaubenslehren.

I. ABSCHNITT.

Darstellung der Geschichte von der Offenbarung und heil. Schrift.

1) *Von der Offenbarung.*

§. 1.

Ueber den Begriff von Offenbarung.

Die Ansicht vom Offenbarungsbegriff *) sprach sich in der lutherischen, reformirten und catholischen Kirche immer dahin aus, dass die Offenbarung als unmittelbare (übernatürliche) Bekanntmachung Gottes (*revelatio immediata*) an die Menschen erklärt wurde, als eine solche, welche theils in den Einwirkungen Gottes auf gewisse Menschen als Lehrer oder Schriftsteller, theils in den fortwährenden Gaben des göttlichen Geistes zu suchen sey. [1]) Neben diesem kirchlichen Begriffe von Offenbarung überhaupt sind, namentlich in der späteren lutherischen Kirche, noch folgende Begriffe ausgesprochen worden: 1) der Begriff einer mittelbaren (natürlichen) Offenbarung (*revelatio mediata*), — im Gegensatze zur unmittelbaren Offenbarung [2]); 2) der Begriff einer historischen Offenbarung, welcher in

*) Die (freilich umfangreiche) Geschichte von dem Begriffe (und von der Anerkennung) der Offenbarung in der Kirche ist noch nicht besonders und mit der nöthigen genauen Begründung und Erörterung dargestellt worden. Vergl. K. Fr. Stäudlin *Geschichte des Rationalismus und Supernaturalismus. Göttingen* 1826.

verschiedener Bedeutung aufgefasst wird [3]; 3) der mystische Offenbarungsbegriff, welcher die Offenbarung theils als eine stets mögliche Wirkung Gottes auf die Seele des Menschen erklärt, theils als eine solche Wirkung betrachtet, bei welcher der Mensch wirklich mit dem göttlichen Wesen in Verbindung treten soll [4]; 4) der Begriff einer ursprünglich traditionellen Offenbarung, d. i. einer solchen, die den ersten Menschen gegeben und traditionell in der Menschheit fortgepflanzt worden sey [5]. — In den neueren theologischen Systemen ist der Begriff von Offenbarung in der Bedeutung: höhere religiöse Ueberzeugung überhaupt sehr in Gebrauch gekommen [6]; von den Theologen, die sich zur Schule von Schelling und Hegel neigen, oder dieser angehören, wird jener Begriff sogar gleichbedeutend gebraucht mit den Begriffen: Erlösung, Versöhnung, Menschwerdung Christi [7].

1) In den kirchlichen Symbolen der herrschenden Parteien findet sich nirgends eine feste Bestimmung, oder Angabe des Begriffes von Offenbarung; überhaupt hat es bis in die Mitte des vorigen Jahrhunderts keine genauen Begriffe in diesem ganzen Artikel gegeben. Die symbolischen Bücher der lutherischen Kirche erklären zwar nicht ausdrücklich, dass die Offenbarung eine unmittelbare Bekanntmachung des göttlichen Willens an die Menschen — revelatio immediata — sey, dass sie aber diese Ansicht, welche die Meinung von Einwirkungen Gottes auf Menschen als Lehrer oder Schriftsteller nothwendig in sich schliesst, begünstigten, ergibt sich aus Luthers und Melanchthons bestimmten Erklärungen. Luther sagt in der *Art. Smalcald. Art.* VIII. *Pag.* 333 (ed. *Hase*):

> Deus etiam Mosi voluit apparere per rubum ardentem et vocale verbum. Et nullus Propheta, sive Elias, sive Elisaeus, Spiritum sine Decalogo, sive verbo vocali accepit. — Et Petrus [2. Petr. 1, 21] inquit: Prophetae non ex voluntate humana, sed Spiritu sancto inspirati, locuti sunt sancti Dei homines; — — Sancti erant, inquit Petrus, cum per eos Spiritus sanctus loqueretur.

Melanchthon in d. *Apol. Art.* II. *Pag.* 81:

> Profecto mirum est, adversarios tot locis Scripturae nihil moveri. — Num arbitrantur excidisse Spiritui sancto non animadvertenti has voces?

Vergl. *Art.* XIII. am Anfang von *Pag.* 288. *Aug. Conf. Abus.*

Art. VII. *Pag.* 42, wo über die Traditionen gesprochen wird. Daher nennen auch die symb. BB. die Lehre der heil. Schrift die reine göttliche Lehre, oder nach *Apol. Art.* VIII. *Pag.* 232: sana doctrina; vergl. *Art. Smalc. Art.* XIII. Pag. 279 gegen die Mitte; ferner: voluntas Dei revelata, s. *Form. Conc. Epit. Art.* XI. *Pag.* 619. X.; doctrina coelestis; *Sol. Decl. Art.* V. *Pag.* 710; verbum Dei revelatum *Art.* XI. *Pag.* 809; — und keine menschliche Satzung kann die Lehre der Schrift, als eine von Gott gegebene, ändern, oder aufheben. Vergl. *Aug. Conf. Abus. Art.* III. *Pag.* 23; *Art.* VI. *Pag.* 32; 34. *Apol. Art.* VIII. *Pag.* 205 seq. u. anderw.

Im Allgemeinen finden sich diese Ansichten auch bei Zwingli und Calvin; bei diesem noch ausführlicher, als bei jenem. Zwingli erklärt in seiner Schrift: *De vera et falsa religione Commentarius*, in *Zwingl. Opp.* II. *Pag.* 162:

— fundamentum est, quod Paulus Romanis I. scripsit: *Notitia Dei*, inquiens, *inter ipsos manifestata est*, *nam Deus illis manifestavit.* — Videmus hic aperte quod Dei est ea, quam nos naturae nescio cui, ferimus acceptam, de Deo notitia. *Deus enim*, inquit, *manifestavit.* Et natura quid aliud est, quam continens perpetuaque Dei operatio, rerumque omnium dispositio? Et mens nostra undenam est, quam ab eo, qui operatur omnia in omnibus. Pag. 163: Quodsi quidam de hoc [i. e. de Deo] quaedam vere dixerunt [sc. ex philosophia], ex ore Dei fuit, qui cognitionis suae semina quaedam etiam in Gentes sparsit, quamvis parcius et obscurius, alioqui verum non esset. Nobis autem, quibus Deus ipse per filium suum perque spiritum sanctum locutus est, illa non ab eis, qui humana sapientia turgebant, atque eadem, quae recte acceperant, corruperunt, sed ex divinis oraculis petenda sunt.

S. auch *Zwingl. Opp.* I. Pag. 3(b). Jo. Calvini *Institut. Lib.* I. *Cap.* I. *Pag.* 1 seq. *Cap.* VI. *Pag.* 10 —:

Deus indubiam fecit verbo suo fidem, quae omni opinione superior esset. Tandem ut continuo progressu doctrinae veritas seculis omnibus superstes maneret in mundo, eadem oracula, quae deposuerat apud Patres, quasi publicis tabulis consignata esse voluit. Hoc consilio Lex promulgata fuit, cui postea interpretes additi sunt Prophetae. — Sic autem habendum est, ut nobis affulgeat vera religio, exordium a coelesti doctrina fieri debere, nec quenquam posse vel minimum gustum rectae sanaeque doctrinae percipere, nisi qui Scripturae fuerit discipulus; unde etiam emergit verae intelligentiae principium, ubi reverenter amplectimur, quod de se

illic testari Deus voluit. — *Cap.* VII. *Pag.* 11 seq. —: quoniam non quotidiana e coelis redduntur oracula et scripturae solae extant, quibus visum est Domino suam perpetuae memoriae veritatem consecrare: non alio jure plenam apud fideles auctoritatem obtinent, quam ubi statuunt e coelo fluxisse, acsi vivae ipsae Dei voces illic exaudirentur. — *Pag.* 12: Tenendum, — non ante stabiliri doctrinae fidem, quam nobis indubie persuasum sit, auctorem ejus esse Deum. Itaque summa Scripturae probatio passim a Dei loquentis persona sumitur.

Vergl. auch *Cap.* IX. und X. *Pag.* 16 seq. Von den Symbolen der reformirten Kirche sagt die Confess. et Expos. brev. et simpl. im *Corp. et Synt. Cap.* I. *Pag.* 1:

Deus ipse loquutus est Patribus, Prophetis et Apostolis et loquitur adhuc nobis per Scripturas sacras.

Vergl. dazu *Cap.* II. *Pag.* 3. Ecclesiarum per Helvetiam Confessio (1536) *Art.* I. im *Corp. et Synt. Pag.* 67.

Gallicarum Eccles. Confessio *Art.* II. *Pag.* 77:

—unicus Deus talem se patefecit hominibus, primum in operum suorum tum creatione, tum conservatione et gubernatione: deinde multo clarius in Verbo suo, quo quidem initio certis quibusdam visis et oraculis Patribus patefecit: deinde vero iis libris perscribi voluit, quos sacram Scripturam vocamus.

Acta Synodi Nation. Dordrecht. *Art.* II. *Pag.* 129:

— (Deus) sese nobis longe manifestius et plenius in sacro et divino suo verbo cognoscendum praebet.

Die Socinianer bekennen nach dem Catech. Racov. *(ed. Ge. Lud. Oeder, Frcft. et Lips.* 1739) *Pag.* 16:

Religio Christiana est — patefacta divinitus;

vergl. auch Pag. 27; sie folgen also auch hier der herrschenden kirchlichen Ansicht von einer unmittelbaren oder übernatürlichen Bekanntmachung des göttlichen Willens an die Menschen. Ebenso sprechen sich die arminianischen Symbole aus; s. Confessio s. Declaratio *Sententiae Pastorum, qui in foederato Belgio Remonstrantes vocantur*, in der *Censura in Confess. Cap.* I. *Pag.* 1., wo es u. a. heisst:

(libros sacros) ab illis hominibus, qui Spiritu Dei Sancto adflati, instructi ac directi fuerunt, scriptos approbatosve fuisse, nulla justa de causa dubitari potest. Pag. 2. Doctrinam libris N. T. comprehensam (qua et doctrinae V. T. veritas ac divinitas abunde stabilitur atque asseritur) plane veram ac divinam esse, — — inde liquet, quod a divinis illis viris — scripta est vel approbata et Ecclesiis tradita, quodque variis et innumeris miraculis, omnemque humanam et Angelicam Sapientiam ac potentiam ex-

cedentibus operibus, signis ac prodigiis — confirmata est ac stabilita etc.

Vergl. *Phil. a Limborch Theol. Christiana Lib.* I. *Cap.* I. *Pag.* 2; *Cap.* 4. *Pag.* 10 seq.; *Lib.* II. *Cap.* 20. *Pag.* 117. Wie in jener Stelle, so hielt sich die kirchliche Meinung, hinsichtlich der Form, unter welcher die unmittelbare Bekanntmachung, oder Belehrung Gottes erfolgt sey, überhaupt immer an solche Ausdrücke, wie sie angegeben sind, aber auch ebenso häufig an die jüdisch-biblischen Vorstellungen von Apparitionen Gottes, der Engel, von Stimmen Gottes u. s. w.; vergl. *Calvin Inst.* Pag. 10 seq. *Abrah. Calov. Systema locorum theologicorum. Vitcb.* 1655—1677. I. *Pag.* 286. *J. F. Buddeus Institutiones theol. dogmaticae. Lips.* 1724. *Pag.* 84 ff. S. hierüber *Gottl. Wernsdorf Dissert. de divinis revelationibus earumque varietate*, in dess. *Dissert.* I. 20. Abth. *Ueber Theophanien und Christophanien* im *Neuen theol. Journal* II. (1793) 1. St. S. 2 ff.; 2. St. S. 93 ff.; 4. St. S. 277 ff. *(Stahl) Ueber die Erscheinungen Jehovas und seiner Engel im A. T.* in *Eichhorns Bibl.* VII. St. 1. S. 156 ff. — S. zu der im §. angegebenen kirchlichen Meinung von Offenbarung auch *Reinhards Dogmatik* S. 6. ff. und die dogmatischen Lehrbücher der neuern Theologen aus Reinhards Schule.

Eine unmittelbare Offenbarung durch die noch immer fortdauernden Gaben des göttlichen Geistes glaubt und behauptet die römisch-catholische Kirche. Das Concil. Trident. *Sess.* IV. *Decr.* 1. erklärte:

Sacrosancta oecumenica synodus — — orthodoxorum patrum exempla secuta, omnes libros tam veteris, quam novi testamenti, cum unus Deus sit auctor, nec non traditiones ipsas — tamquam vel ore tenus a Christo, vel a Spiritu sancto dictatas et continua successione in ecclesia catholica conservatas — — suscipit ac veneratur.

Catech. Roman. *Pars* I. *Quaest.* 4. *Quomodo — verba Pastorum Ecclesiae sunt recipienda?* Die Antwort sagt: als Worte Christi, denn Christus erkläre:

Qui vos audit, me audit et qui vos spernit, me spernit; quod quidem non de iis tantum, quibuscum sermo habebatur, intelligi voluit, verum de omnibus etiam, qui legitima successione docendi munus obirent, quibus se omnibus diebus usque ad consummationem seculi affuturum esse pollicitus est.

Vergl. *Concil. Trident. Sess.* XXIII. *Can.* IV. *Decreti De Sacramento Ordinis.*

Catech. Rom. I. *Art.* IX. *Quaest.* 15. *Potestne Ecclesia in fidei aut morum dogmatibus errare?*

Quemadmodum haec una Ecclesia errare non potest in fidei ac morum disciplina tradenda, cum a spiritu sancto gubernetur: ita ceteras omnes, quae sibi Ecclesiae nomen arrogant, ut quae diaboli spiritu ducantur, in doctrinae et morum perniciosissimis erroribus versari necesse est. *).

S. hierzu *Idea Biblica Ecclesiae Dei. Delineavit* Dr. Franc. Oberthür. *Wirceb.* 1790. I. *Pag.* 6 seq. —:

Ut homines rectam in omnibus rationem sequi valeant, necesse est, ut ab ipso Deo, naturae universae auctore, doceantur.

Vergl. *Pag.* 60 seq.; 106 seq. Nach der Zeitschrift: *Das Ausland.* Jahr 1833 vom 23. Mai (s. dazu d. folg. Stücke) behauptet auch der St. Simonismus eine Offenbarungslehre im Sinne der rechtgläubigen römischen Kirche zu seyn, er erklärt aber (die Ansicht der röm. Kirche noch übertreibend), dass die Offenbarungslehre von dem jedesmaligen Oberhaupte der wahren Kirche fortgesetzt worden sey; als das Oberhaupt dieser müsse der Vater *Enfantin*, der Vater der Menschheit (*père de l'humanité*) betrachtet werden; in dessen Haupte sey die Gottheit zum Bewusstseyn gekommen und er sey der Repräsentant der Menschheit. — Vergl. *Bretschneider Der Simonismus* S. 172 ff.

Der Lehrbegriff der griechisch-catholischen Kirche schliesst sich an den der römisch-catholischen an, denn die Ὀρθόδοξος Ὁμολογία (ed. *Carol. Gottlob Hofmann*) sagt in der Antwort der 96. Frage Pag. 161:

ἡ ἐκκλησία — — ἔχει κεφαλὴν αὐτὸν τὸν Χριστὸν, τὸν ἀληθινὸν Θεὸν, τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, ὅπου τὴν διδάσκει πάντοτε.

Aus diesem Grunde sanctionirte die griech. Kirche auch die Tradition, s. Pag. 162 am Schlusse; vergl. die Antwort auf die 72. u. 73. Frage Pag. 130 seq. Aehnlich drückt sich die Ὁμολογία τῆς ἀνατολ. ἐκκλησίας διὰ Μητροφάνους Κριτοπούλου ed. *Hornej. Art.* VII. *Pag.* 80 aus:

Εἰς δὲ τὴν ἁγίαν ἐκκλησίαν πιστεύοντες — — ὡς εἰς ἀληθεύουσαν κατὰ πάντα: ἅτε ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἀγομένην καὶ φερομένην, καὶ τῆς εὐθείας παρατραπῆναι μὴ δυναμένην.

Vergl. dazu *Pag.* 85. Jeremias in *Act. Theol. Wirtemb.* Pag. 116: ὑπείκειν ὀφείλομεν τοῖς ἐξηγηταῖς τῆς γραφῆς. Ἐν ἁγίῳ πνεύματι Παῦλος ἐλάλησε, τῷ αὐτῷ καὶ Πέτρος, καὶ οἱ λοιποὶ, οἵτε ἱεράρχαι, Βασίλειος ὁ μέγας, Γρηγόριος ὁ θεολόγος, Ἰωαν-

*) Die catholische Kirche stützt sich bei diesen Behauptungen auf die Stellen der Schrift Matth. 17, 20; Joh. 14, 12.

vom d. Apostelzeug., und *d. lauteg. reine Offenbarung* gegeben, *Evangelium* zu verkündigen *in* ungar. *Sprache* (neu) *Evangeliumsbringer*. Vergl. Pag. 122. Der neugriechische Catechismus, die Κατήχησις τῆς Ὀρθοδόξου Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας (1839) schliesst sich an die Kirchenlehre an, dem Ἀρθρ. IV. Pag. 42 heisst es:

Ἀλ' αὐτοὶ [i. e. παρρησίᾳ Πνεύματος] ἐδιδαχτήρισαν καὶ ἐκτυγχάνουσι ὁ κόσμος [mit Berufung auf Psalm 86, 6.] καὶ τοῦτο λοιπὸν ὁ Ἅγιος Χριστὸς μετὰ τὴν Ἀνάληψιν του εἰς τὸν οὐρανὸν, καὶ ἀφ' οὗτοι ἐστάλθη τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον.

— Διότι μετὰ ἐλθεῖ τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον, ἐκεῖνο θέλει μᾶς ὁδηγήσει εἰς τὴν ἀλήθειαν· διότι οὐκ ἔσται λαλήσει ἀφ' ἑαυτοῦ, ἀλλ' ὅσα ἀκούσει θέλει λαλήσει· καὶ τὰ ἐρχόμενα θέλει μᾶς ἀναγγείλει. Ἐκεῖνο θέλει μᾶς δοξάσει· διότι ἐκ τοῦ ἐμοῦ λήψεται καὶ θέλει ἀναγγείλει ὑμῖν. Ἅ ἔχει ὁ Πατὴρ, πάντα ἐστὶν ἐμά· διὰ τοῦτο εἶπον ὅτι ἐκ τοῦ ἐμοῦ λήψεται καὶ ἀναγγελεῖ ὑμῖν. Ἐκεῖνο θέλει μᾶς φανερώσει καὶ ἐκεῖνο θέλει μᾶς διδάξει, καὶ ἐκεῖ ὅσοι θέλουν θέλουν ἀκούσει τὴν ἀλήθειαν. Ἐκεῖνο θέλει μᾶς ἐλέγξει ὁ ἅγιος ἀπόστολος Παῦλος· καὶ ἐκεῖνο θέλει μᾶς ἐλέγξει ὁ ἅγιος Χρυσόστομος· καὶ ἐκεῖνο θέλει μᾶς ἐλέγξει ὁ ἅγιος Βασίλειος· καὶ ἐκεῖνο θέλει μᾶς ἐλέγξει ὁ ἅγιος Γρηγόριος ὁ Θεολόγος· καὶ ἐκεῖνο θέλει μᾶς ἐλέγξει ὁ ἅγιος Ἰωάννης ὁ Δαμασκηνός· καὶ ἐκεῖνο θέλει μᾶς ἐλέγξει ὁ ἅγιος Ἀθανάσιος ὁ Μέγας· καὶ ἐκεῖνο θέλει μᾶς ἐλέγξει ὁ ἅγιος Ἰωάννης ὁ

griff genommen worden ist, und dem blossen Namen von Offenbarung nicht unbedingt zu vertrauen. — Der Begriff einer Naturoffenbarung, oder einer Offenbarung durch die Natur und Vorsehung kam schon aus der bibl. Stelle Röm. 1, 19 ff. in die Kirche, indem bereits die alte kirchliche Sprache die Ideen der Vernunft und die Resultate derselben eine φανέρωσις oder göttliche Offenbarung an die Menschen nannte. In dem letzten Seculo vor der Reformation sprach man selbst von einem Buche der Natur, aus welchem man, wie aus der h. Schrift, göttliche Worte lese, denn Raymund *von* Sabunde († 1434) stellte im Prologe seiner *Theologia naturalis* (— die erste Naturtheologie in der Kirche —) den Gedanken auf, dass der Mensch aus zwei Büchern die Religion schöpfen könne, nämlich aus dem Buche der Geschöpfe *(Liber creaturarum)* und aus dem Buche der heil. Schrift *(Liber scripturae)*, und fügte hinzu, dass beide Bücher sich einander erklärten und vervollständigten. Die catholische Kirche fand in dieser Behauptung keine unkirchliche Meinung, während sie von den streng kirchlichen Theologen der protestantischen Kirche, noch im Ablaufe des achtzehnten Jahrhunderts, als rationalistisch, daher auch als unkirchlich verworfen wurde. In der neuern Theologie heisst die Offenbarung im kirchlichen Sinne, die unmittelbare *(revel. immediata)*, die Offenbarung durch die Natur und Vorsehung, die mittelbare *(revel. mediata)*; s. *Bretschneiders Dogm. Leipz.* 1822. I. S. 68 ff.; *dessen Entwickel.* S. 167; *Wegscheider Instit. Hal.* 1826. *Pag.* 24 seq.*). Die Ausdrücke mittelbar und unmittelbar waren schon in der theologischen Sprache der Scholastiker und in der aristotelischen Schulsprache gebräuchlich; in jener und dieser wurde der Ausdruck unmittelbar stets auf das Aeussere und Uebernatürliche im göttlichen Wirken bezogen. Beide Begriffe wurden dagegen in der neueren Theologie sehr verschieden aufgefasst, so dass man in den neueren Schriften, welche die Offenbarungstheorie betreffen, immer auch genau die Bedeutung, in welcher die Begriffe mittelbare, oder unmittelbare Offenbarung genommen sind, prüfen muss. In der Sprache der Theologie des 17. Jahrhunderts bedeutet mittelbare Offenbarung eine solche, die entweder durch einen göttlichen Gesandten an die Menschen, oder von einem ersten Verkündiger auf die Nachwelt allmälig durch Schrift und Tradition gekommen sey; diesem Sinne nach behandeln die theologischen Streitschriften über unmittelbare und mittelbare Offenbarung in jener Zeit einen ganz anderen Gegenstand, als in

*) Dieser Unterschied findet sich, dem Sinne nach, schon bei *Clemens von Alexandrien* I. Buch Cap. 5. der *Stromata.*

der neueren. So erklärte *Joach. Lange* Unterricht von der unmittelbaren Offenbarung. 1715. die unmittelbaren Offenbarungen für eingegebene Exstasen und Inspirationen in gewissen schwärmerischen Secten, und in diesem Sinne läugnete die damalige Theologie alle unmittelbare Offenbarung ab. Seit der Mitte des 18. Jahrhunderts, besonders seit *J. S. Baumgarten* (dessen *evangelische Glaubenslehre* herausg. von *Semler* 3 Bde. Halle 1759 f.), gebrauchte man den Ausdruck unmittelbare Offenbarung nach der kirchlichen Vorstellung; unter dem Ausdruck mittelbare Offenbarung verstand man aber eine solche, welche Gott durch die Vernunft, Lehre und durch die Lebensgeschicke mittheile. In der Schrift: *Ueber die Bedeutung mittelbar und unmittelbar, wenn von Handlungen und Wirkungen Gottes die Rede ist* (in *Grimm* und *Muzel Stromata* 2. Bd. 1788.) wird dagegen erörtert, dass es weder wahrnehmbar, noch beweisbar sey, dass Gott irgendwo unmittelbar, d. i. ohne Anwendung erschaffener Kräfte, handle, dass der, welcher nur wollen dürfe, dass etwas geschehe, nur auf eine Weise wirken könne; man könne jedoch mittelbare Wirkungen diejenigen nennen, die wir zu erklären, oder bei denen wir Zwischenursachen zu erkennen vermöchten, unmittelbare diejenigen, bei welchen beides nicht der Fall sey; von unmittelbaren Wirkungen Gottes dürfe man daher eigentlich gar nicht sprechen, man gebe hierbei nur sein Unvermögen zu erkennen, jene zu erklären, oder die Zwischenursachen zu entdecken. Ebenso verhalte es sich mit den Begriffen natürlich und übernatürlich. *Löffler* dagegen (*Welche Offenbarung Gottes an uns ist die unmittelbare, die durch unsere Natur und Welt, oder die durch andere Menschen und Schriften?* in s. *Magazin für Predig.* VIII. 1. St. *Hannov.* 1815. S. 1 ff.) erklärte die Offenbarung Gottes durch unsere Natur und durch die Welt für die unmittelbare. Andere Theologen der neuesten Zeit, welche die Eintheilung von mittelbarer und unmittelbarer Offenbarung beibehalten haben, erklären letztere für diejenige, bei welcher nichts Manifestirendes zwischen Gott und der menschlichen Seele steht, erstere für diejenige, bei welcher diess der Fall ist; s. *Reinhards Dogm.* S. 7 ff., die oben angef. Werke von *Bretschneider* und *Wegscheider* a. a. O. mit den angef. Citaten. Andere erkennen die unmittelbare Offenbarung nur als einen Reflexionsbegriff, dessen objective Realität entweder gänzlich mangelt, oder von dem Zeugnisse des Empfängers abhängig seyn soll; s. *Wegscheider* a. a. O. Pag. 45 seq.; *de Wette Religion und Theologie. Berl.* 1821. S. 72 ff.; 93 ff.; 232 ff.; *Schleiermacher Der christl. Glaube. Berlin.* 1821. I. S. 102 ff.:

Was aber denen, die den Begriff der Offenbarung streng und ausschliessend fassen wollen, am meisten vorschwebt, ist wohl dieses, dass Gott in der Offenbarung sich selbst kund thut, und darin soll zugleich die Unmittelbarkeit seyn und die Uebermenschlichkeit. Nun wäre freilich eine Kundmachung Gottes, wie er an sich ist, etwas übermenschliches, aber auch eine solche könnte aus keiner Thatsache hervorgehen und als Gedanke auch nicht von der menschlichen Seele, in der sie wäre, aufgefasst werden; also auf keine Weise wahrgenommen und festgehalten, könnte sie auch nicht wirksam seyn. Sondern eine wirksame Kundmachung Gottes kann nur beziehungsweise übermenschlich seyn, wenn sie nämlich auf keine Weise überliefert ist oder gefolgert, sondern als ein neues ursprünglich entsteht und als eine neue Kraft sich weiter entwickelt.

Das Leben Jesu von Dr. *K. Hase. Leipz.* 1829. §. 89. S. 119:

Sein Wort hatte er vom Vater. Aller wahren Religion ist wesentlich, sich als göttliche Offenbarung anzusehen, denn nur Gott selbst kann wahre Kunde über sich selbst in des Menschen Herz gelegt haben, Jo. VI, 45. — — Die Unterscheidung des Mittelbaren und Unmittelbaren in solcher Sendung und Offenbarung war dem Zeitalter Jesu fremd.

S. über die Bedeutungen von mittelbar u. unmittelbar die treffliche Abhdlg. von Lud. Friedr. Otto Baumgarten-Crusius *De immediati et mediati notionibus in disciplina theologica caute constituend.* in dess. *Opusc. theolog. pleraque nondum edit. Jenae* 1836. No. II.

3) Der Begriff einer historischen Offenbarung ist besonders neuerlich häufig gebraucht worden; man versteht unter demselben entweder die Belehrung, welche den Menschen über Gott und durch Gottes Wirkung aus der Geschichte der Menschheit zu Theil wurde *), oder die Ansicht, dass die christliche Offenbarung auf eine geschichtliche Basis sich gründe, dass also die im Christenthume enthaltenen Belehrungen historisch (positiv) gegeben seyen, oder die Belehrung über Gott, welche sich vorzugsweise in der Geschichte Jesu darlegt, so dass die Person Jesu selbst als eine Offenbarung dargestellt wird. In diesem letzten Sinne **) ist der

*) So nannte man auch schon in der älteren Dogmatik den Beweis für die göttliche Vorsehung, den die Geschichte der Menschheit an die Hand gibt, oft eine historische Offenbarung Gottes.

**) Der Begriff einer historischen Offenbarung in diesem letzten Sinne findet sich zwar auch in der alten christlichen Kirche,

Begriff einer historischen Offenbarung von Joh. Gottlieb Fichte *Versuch einer Kritik aller Offenbarung. Königsb.* 1792. 1793. ausgesprochen worden, indem hier die Offenbarung erklärt wird für „eine durch die Causalität Gottes in der Sinnenwelt bewirkte Erscheinung, wodurch sich Gott als moralischen Gesetzgeber ankündige"; s. (dagegen) *J. C. Rud. Eckermann Prüfung des Versuchs einer Kritik aller Offenbarung*, in dess. theolog. Beiträgen III. St. 1. u. 2.; VI. St. 3. *Ueber göttliche Offenbarung, Christenthum und Naturalismus.* Denselben Begriff einer historischen Offenbarung hat später besonders Carl Ludw. Nitzsch in der vorzügl. Abhandlung: *De revelatione religionis externa eademque publica, Proluss. academicae, scripsit, recognovit, emendavit* etc. *Lips.* 1808. entwickelt, mit einer sorgfältigen Untersuchung, in wiefern dieser Begriff auch im N. T. begründet sey. Der gelehrte Vf. erklärte Offenbarung als göttliche Bekanntmachung der moralischen Religion; diese Bekanntmachung, durch die heilige Geschichte begründet, werde durch das der Perfectibilität unterworfene *öffentliche* Bekenntniss vollendet und immer fortgesetzt und ihre Bestimmung sey es, das innere Wort, welches überall vorhanden sey, aber in seinen Aeusserungen durch innere und äussere Hindernisse gehemmt und Missdeutungen unterworfen werde, zum Heile der Menschheit zu wecken und zu kräftigen. Christus sey der Ausleger und Hauptgegenstand der Offenbarung gewesen; in seinem ganzen Leben habe sich, durch Gottes Anordnung, der ganze moralische Weltplan Gottes dargelegt und offenbart. Mit dieser Schrift von *Nitzsch* vergl. die Schrift von *J. G. Rätze Ansichten von dem Natürlichen und Uebernatürlichen in der christl. Religion;* nebst einer Beurtheilung der Schrift (von *Schleiermacher*) *Ueber die Religion. Zittau* u. *Leipz.* 1803. In einem anderen Sinne, als oben angegeben, ist der Ausdruck historische Offenbarung von Lessing *Die Erziehung des Menschengeschlechtes. Berl.* 1780. gebraucht, denn Lessing legt jenem Ausdrucke die Bedeutung unter, dass sich allmä-

---

aber in einem anderen Sinne, als in unserer neueren, besonders auf die Kantische Philosophie gegründeten Theologie; denn schon im zweiten Jahrhundert nannte die Kirche Jesum gewöhnlich den sichtbaren Gott, die offenbare Gottheit, φανερὸς θεὸς, ἔνσαρκος oder ἐνσώματος θεὸς, und legte diesen Ausdrücken den Sinn unter, dass in der Person Jesu die göttlichen Eigenschaften dargelegt und angeschauet würden, s. *Handbuch der christl. Dogmengesch. von Münscher. Marb.* 1818. II. S. 167 ff.; dass. W. fortges. von *Dr. von Cölln. Cassel.* 1832. I. S. 254 ff.

lig in der Geschichte der Menschheit die Entwickelung des menschlichen Geschlechtes durch Gottes Vorsehung bilde und vollende; daher bedeute die Offenbarung, welche geschichtlich allmälig erfolge, keine unmittelbare Wirksamkeit Gottes, sondern eine Wirkung der göttlichen Vorsehung zur Ausbildung der Menschheit. S. hierzu insbes. auch die angef. Schrift von *Eckermann*, der sich der Ansicht *Lessings* mit theilweisen Modificationen anschliesst.

4) Die zuletzt genannte Ansicht vom mystischen Offenbarungsbegriff findet sich bei allen Parteien, die unter dem Namen der Mystiker begriffen werden. Eine dieser Ansicht nahe kommende Vorstellung ist in der catholischen Kirche herrschend, nach welcher eine stets unmittelbare Offenbarung in der rechtgläubigen Kirche überhaupt als möglich gedacht und angenommen wird; s. Anmerk. 1. Ueber jene mystische Ansicht des Offenbarungsbegriffes vergl. Schwenkfelds *Zweit. Buch* des 2. Th. des *Epistolars* Von der Gnade Gottes; S. 364 ff. In dem 44. Sendbrief S. 588 sagt Schwenkfeld:

> ich rede allein von der innerlichen Wirkung und Empfängniss des ewigen Lebens und der Seligkeit und von dem einigen Amt des regierenden Gnadenkönigs Christi, das er bei seiner Gemeinde im Reich der Gnaden durch den heil. Geist übet, denn er hat ihm vorbehalten das innerlich am Menschen, nemlich die Seele, Herz und Gewissen selbst und allein zu regieren, selbst zu lehren und neu zu gebähren, zu erleuchten, gerecht zu machen.

Vergl. ferner Jac. Böhm *Die Morgenröthe im Aufgang*, in dess. *Theosophia revelata, das ist Alle göttliche Schriften Jacob Böhms.* Alt. 1725. Rob. Barcl. *Theol. Apologia. De interna et immed. revelat.* Pag. 3:

> ejusdem Spiritus [sc. Dei] revelatione se ipsum semper filiis hominum patefecit; — quae revelationes Dei per Spiritum sive externis vocibus et apparitionibus, sive somniis, sive internis objectivis in corde manifestationibus, olim formale eorum fidei objectum fuere et adhuc ita permanent. — Divina revelatio et illuminatio interna est quiddam per se evidens et clarum, intellectum bene dispositum, propria evidentia et claritate cogens ad assentiendum atque insuperabiliter movens et flectens. — Pag. 12. VII. Pag. 13: Ab immediata hac communicatione [divinae manifestationis] nemo excludebatur, qui illam diligenter secutus est et attendebat. — Pag. 32. — Dicere, Spiritum Dei minorem evidentiam in hominum animabus habere, quam principia naturalia, est quidem nimis abjecte et viliter de illo sentire.

Vergl. dazu Pag. 33. noch den Beweis: „hanc internam, immedia-

tam et objectivam revelationem, quam huc usque defendimus, solum esse immobile et certum omnis Christianae fidei fundamentum." Jene mystische Ansicht des Offenbarungsbegriffes spricht auch der Lehrbegriff der Methodisten aus, denn Weslay bezeichnete das Leben Gottes in der Seele des Menschen (s. Alberti *Briefe betreffende den allerneuesten Zustand der Religion — in Grossbrit.* I. S. 161) als

> ein beständig Wirken Gottes auf die Seele; — [es ist] eine unaufhörliche Gegenwart Gottes, des liebenden, vergebenden Gottes, die dem Herzen offenbaret und durch den Glauben erkannt wird. — S. 163. Das Zeugniss des Geistes — ist ein innerlicher Eindruck auf die Seele, wodurch der Geist zu dem Geiste des Menschen geradezu zeuget, dass er ein Kind Gottes sey.

Vergl. S. 166 ff.; 169 ff. — Auf jene mystische Weise, nach welcher der Mensch mit dem göttlichen Wesen sich verbinden soll, ist der kirchliche Begriff von Offenbarung in unserer Zeit namentlich von Heinr. Planck in der Schrift: *Ueber Offenbarung und Inspiration, mit Beziehung auf Herrn Dr. Schleiermachers neue Ansichten über Inspiration* (in dess. Schrift über das Evangelium des Lucas) *Göttingen.* 1817., gedeutet worden; *Planck* erklärte die Offenbarung als das Bewusstseyn der Berührung von Gott, als „das unmittelbare Wahrnehmen des Göttlichen im Gemüthe", das als ein Geschenk von Gott zu betrachten sey.

5) Die Kirche nahm zwar eine solche ursprüngliche Tradition an die Menschen von jeher an, doch nur so, dass sie auch die ersten biblischen Offenbarungen für wirkliche und höhere Offenbarungen ansah; s. Anmerk. 1. u. Pag. 122 am Schlusse. *Calov.* a. a. O. u. s. w. Zu den neueren Philosophien, die den Offenbarungsbegriff im angeg. Sinne behandelten, gehört vorzüglich die von Schelling, welcher die Offenbarung (in der Schrift: *Philosophie und Religion. Tübingen.* 1804) für die absolute, in und durch Gott von Ewigkeit her bestehende Reconciliation der Welt erklärte. An Schellings Lehre schliesst sich in der angegebenen Beziehung die Ansicht Eschenmayers, die überhaupt aus der Identitätslehre hervorging; s. *C. A. Eschenmayer Die Philosophie in ihrem Uebergange zur Nichtphilosophie. Erlangen.* 1803. (Schelling schrieb darauf s. vorhin angef. Schrift); *Religionsphilosophie.* I. Rationalism. *Tüb.* 1818; II. Mysticismus. *Tüb.* 1822.

6) Man hat den Offenbarungsbegriff in der angegebenen Bedeutung in einem doppelten Sinne aufgefasst, entweder in dem Sinne, dass die Begeisterung für das Höhere und Göttliche als Kraft

und Wirkung Gottes in dem Menschen dargestellt, oder in dem Sinne, dass das als göttliche Offenbarung beschrieben wird, was aus dem höheren Vermögen des Menschen, aus den Ideen seiner Vernunft, oder aus der Tiefe seines Gemüthes hervorgehe. In jenem Sinne erklärte sich schon Spinoza (der den Anfang machte, den biblisch-kirchlichen Begriff zu philosophischen Begriffen auszudeuten) in seinem *Tractatus theologico-politicus continens dissertationes aliquot, quibus ostenditur, libertatem philosophandi non tantum salva pietate et rei publicae pace posse concedi, sed eandem nisi cum pace rei publicae ipsaque pietate tolli non posse. Hamb.* (Amstelod.) 1670. *Spinoza Opera quae supersunt omnia* ed. *H. Eb. Gottlob Paulus. Jenae.* 1802. Vol. I. Pag. 156 seq. (deutsch): *Ben. v. Spinoza Ueber heilige Schrift, Judenthum, Recht der höchsten Gewalt in geistlichen Dingen, und Freiheit zu philosophiren.* Aus dem Latein. (von *Ewald*); oder *Spin. philos. Schrift.* I. *Gera.* 1787. Nach Spinoza a. a. O. Cap. I. *De Prophetia.* Pag. 156 seq. ist Offenbarung ein höherer Enthusiasmus *). In demselben Sinne ist Offenbarung Gottes in unserer Zeit von Fr. Heinr. Jacobi in der Schrift: *Von den göttlichen Dingen. Leipz.* 1811. (dazu vergl. die Gegenschrift von *Schelling: Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen des Herrn F. H. Jacobi* etc. Tübingen. 1812; die Abhandlungen von *Fr. Schlegel* in *dess. deutsch. Museum* Jahrg. 1812. 1813) genommen worden, und in keinem anderen Sinne sprechen Daub (*Theologumena. Heidelb.* 1806), Marheineke (*Grundlehren der christlichen Dogmatik. Berl.* 1819), de Wette und deren Nachfolger von den Offenbarungen in der Religion. So erklärt de Wette in seiner *Dogmatik der evang.-luth. Kirche. Berl.* 1821. S. 53:

> die Idee der Offenbarung ist die Ahnung der göttlichen Weltregierung in der Entwickelungsgeschichte der Religion,

und in seiner Schrift: *Religion und Theologie* heisst es hierüber S. 232:

> „Um in einer religiösen Erscheinung die Offenbarung des Göttlichen zu erblicken, müssen wir von der darin liegenden Kraft der religiösen Wahrheit und Schönheit dergestalt ergriffen und bewegt seyn, dass wir uns über uns selbst und unser geistiges Vermögen emporgehoben fühlen; wir müssen in dieser Erscheinung eine unendlich überlegene Gewalt anerkennen, vor der wir

*) In diesem Sinne ist schon in einer alten kirchlichen Schrift der Begriff Offenbarung allgemein gedeutet worden, — in den Homilien des Clemens Romanus; s. über diese Clementinischen Homilien Aug. Neander *Genetische Entwickelung der vornehmsten gnostischen Systeme. Berlin.* 1818.

unwillkührlich scheinbar die Kehr bezogen. — Dass das Christenthum göttliche Offenbarung sey, ist die erschöpfende gegebene Glaubensantwort, die sein eigenes Zeugniß, welches durch die innere Verstandesgewißheit bewiesen werden kann. — Das Göttliche trägt seinen eigenen Beweis in sich selbst. — — — Im Christenthum ist nichts erschienen, als die ewigen Verwandten in ihrer gröss ten Reinheit und Fülle und hiermit ist der Offenbarungsbegriffe gerechtfertigt. Der Rationalismus ist sonach selbst nichts weiter als die philosophische Ansicht des Offenbarungsglaubens.

7) Wenn die Theologen aus der philosophischen Schule von Schelling und Hegan von einer Offenbarung in der Menschheit Gottes sprechen, so haben sie hierbei nur die Meinung, dass sich in dem Christenthume, als dem Resultat der gesammten früheren Entwickelung der Menschheit, das Göttliche und Menschliche vollkommen versöhnt, dass sich die Menschheit in ihren Anlagen und Bedürfnissen hier gefunden habe zur Harmonie, zur Uebereinstimmung mit sich selbst vollkommen und ausgesprochen habe, so dass nur die folgenden Zeiten die Aufgabe haben, diese Harmonie, die sich ganze und einfache Weise und im Gefühl ausgesprochen, zum Gedanken und zur Wissenschaft auszubilden hätten. Am Klarsten ist dieser Begriff von Offenbarung in der Schrift von J. Hans: Philosophie und Christenthum, oder Wissenschaft und Glauben. Mainz. 1825. Kupferguß. weiten.

§. 2.

Ueber die Hauptlehren — Fundamentalartikel — der christlichen Glaubenslehre.

Nic. Blasendus Judicium de fundamentali dissensu doctrinae Lutheranae et Calvinianae. Fitteb. 1626. Ed. secunda 1663.

Indem man das Urchristenthum von menschlichen Zusätzen zu läutern versuchte, schlug man theils einen positiven Weg ein, der dahin führte, die Hauptlehren des Christenthums (capita fidei) oder diejenigen Lehren, auf welche die christliche Ueberzeugung zuletzt allein sich gründen sollte, aufzufinden und darzulegen, theils einen negativen Weg, auf welchem man das Unwesentliche und Zufällige des Urchristenthums nachzuweisen sich bestrebte. Da die Männer des 16. Jahrhunderts, welche die Glaubenslehre zu reinigen strebten, sprechen daher von der nothwendigen

oder wesentlichen Artikeln des Glaubens, im Gegensatze zu den unwesentlichen, nicht für alle Zeiten, Oerter und Umstände giltigen, über die sich die Vernunft freier aussprechen könne und dürfe [2]). Die Polemik der Protestanten des 17. Jahrh. beurtheilte die Abweichungen der Parteien von der kirchlichen Lehre darnach, ob jene den Grund des Glaubens betrafen; man frug deshalb nach den Grund- oder Fundamentalartikeln des christlichen Glaubens (articuli fundamentales et non fundamentales) und von jetzt an schloss dieser Ausdruck die Bedeutung: Materie, Wesen, Principien des christlichen Glaubens in sich [3]), — eine Bedeutung, die besonders durch die neuere rationalistische Theologie tiefer begründet und festgehalten wurde [4]).

1) *Bretschneiders Dogm.* I. S. 38 ff. — Schon die ältere Kirche stellte die Hauptlehren des Christenthums (δόγματα, κεφάλαια, ἄρθρα τῆς πίστεως) auf, aber in einer ganz anderen Absicht, als es von der neueren Theologie geschah, denn sie wollte in dem Inhalte ihrer Symbole und Glaubensregeln nicht nur die Hauptlehren, sondern vielmehr auch das Ganze der christlichen Lehre darlegen, und deswegen wurde der Ausdruck Articuli fidei in der Kirche nicht blos für die vornehmsten, das christliche Lehrgebäude zusammenhaltenden, sondern nach und nach auch für alle Glaubenslehren überhaupt gebraucht.

2) Hierbei war den Reformatoren die alte Kirche auch schon vorangegangen; denn *Origenes* (περὶ ἀρχῶν Lib. IV. C. 1. 2.) hat ausführlich von nothwendigen (wesentlichen) und klaren Lehren des Christenthums gesprochen; er setzte sie denjenigen entgegen, welche von der Philosophie frei behandelt werden dürften, behauptend, dass diese (in der Schrift nicht bestimmt ausgesprochen und erklärt) durch die Speculation entstanden wären und dahin gehörten. Auf dieselbe Weise nahm auch *Tertullian* einen Unterschied zwischen nothwendigen und nicht nothwendigen Lehren an (*De praescript. advers. haeret.* Cap. 12 seq.). In demselben Sinne, wie Origenes, erklärte sich auch *Chrysostomus Homil.* XXIV.; auch bei ihm werden wesentliche und unwesentliche Lehren in dem eigentlichen und schriftgemässen Evangelium unterschieden; auch bei ihm ist der Stoff und Gegenstand der

nicht nothwendigen Lehren ganz aus dem Gebiete der freien Forschung und Philosophie entlehnt. Zwar hielt man sich anfänglich nicht strenge an die allgemeinen Symbole der Kirche, doch erhielten diese (in der lateinischen, wie in der griechischen Kirche) seit dem 5. Jahrh. immermehr eine entscheidende Autorität und nach ihnen wurde durch das ganze Mittelalter, was als nothwendige Lehre des Christenthums anzusehen sey, beurtheilt und festgesetzt. Die Scholastiker nahmen im Christenthum keinen Unterschied von nothwendigen und unwesentlichen Lehren an, obschon sie die Kirchenlehre durch viele Begriffe und Lehren erweiterten; sie legten vielmehr alle neuen Lehren und Fragen in die ökumenischen Symbole der Kirche hinein. — Die kirchlichen Männer der Reformationszeit stellten nun das Christenthum der Kirchenlehre entgegen, wie es vorher den Philosophen entgegengestellt war, und trennten die Hauptlehren des christl. Glaubens von denjenigen, die nur für Zeit, Ort und Umstände gegeben waren; diese wurden als ausserwesentliche angesehen. So erklärte Luther in der Auslegung des Proph. Jona (bei *Walch* VI. S. 2602 ff.):

> — als wäre es genug, dass Gottes Wort da sey, und nicht auch mit Unterschied darauf zu sehen sey, welche die sind, denen es befohlen ist. Denn es war auch Gottes Wort, dass Noah die Arche bauen sollte, und Abraham seinen Sohn opffern; — aber es ist drum nicht auch mir dessgleichen zu thun. Denn es ist mir solch Wort nicht gesagt; mir aber ist und allen diess gemeine Wort gesagt: Bessert euch und gläubet, wie hier (nach Jon. 1, 2) den Niniviten gesagt wird. Darum müssen wir nicht darnach fragen, ob es Gottes Wort sey, sondern ob uns dasselbige sey gesagt oder nicht, und alsdenn desselbigen uns annehmen, oder nicht.

Jene Männer unterschieden aber in der Kirchenlehre die verwerflichen Lehren von denjenigen, die als unwesentlich und frei gelten könnten. Auf diese Weise ist der Unterschied in den Schmalkaldischen Artikeln gefasst und festgehalten worden, indem in ihnen der erste Theil von den nothwendigen, der zweite von den verwerflichen und der dritte von denjenigen Glaubenslehren handelt, über welche man in der Kirche Fragen und Untersuchungen aufstellen könne. In der Form. Conc. II. *Solida — Declaratio*, Art. III. *Pag.* 682 (ed. *Hase*) erklären die Vf. ders.:

> Hic autem articulus, de justitia fidei, praecipuus est (ut Apologia loquitur [s. Pag. 60. ed. *Hase*]) in tota doctrina Christiana. — Idque D. Lutherus suo etiam testimonio confirmavit, cum inquit: Si unicus hic articulus sincerus permanserit, etiam Christiana Ecclesia sincera, concors et sine omnibus sectis per-

manet: sin vero corrumpitur, impossibile est, ut uni errori aut fanatico spiritui recte obviam iri possit.

S. auch Zwingl. *De vera et falsa relig. Comment.*, in dess. *Opp.* II. Pag. 171; Pag. 224 (b):

— ad eam semper confugiendum est regulam, quod, sicubi eadem res et Deo et nobis accepta feratur, eam semper sententiam sequamur, quae ad gloriam Dei spectat et, nomen ejus sanctificans, illi omnia refert: non contra istam, quae nobis aliquid tribuit, tametsi Deus per benignitatem, qua nos nunquam destituit, nonnunquam nobis tribuat, ut ministris et filiis suis etc.

Zwinglii *ad Lutheri Librum de Sacramento Responsio*, in dess. *Opp.* II. *Pag.* 395 (b):

In fide ergo distinguendum erit inter ea verba, quae ejusdem generis et ordinis non sunt. In iis enim, quae rem gestam simpliciter exponunt, sufficit, si ea sic gesta esse intelligam et credam: interim vero minime credendum erit, quod mihi quoque, ut idem illud facere vel possim vel debeam, Deus praeceperit aut pollicitus sit. In iis vero, quae praeceptum et mandatum continent, sufficit, si Deum haec locutum esse et jussisse credam, ut haec faciamus, si denique idem hoc justum et aequum esse intelligam, cum a Deo praeceptum sit. In promissionum verbis autem promissionem, divinitus profectam, justam et bonam esse, quod denique revera implendum sit, quodcunque in ea promissum est, credere oportet.

Zwinglii *De certitudine et veritate verbi Dei Liber*, in dess. Opp. I. Pag. 165 seq. Zwinglii *Christianae fidei brevis et clara expositio*, in dess. Opp. II. Pag. 551; dess. *Acta Disputationis Secundae*, ebendas. Pag. 632. — Calvini *Institut. Lib.* II. *Pag.* 90. *Lib.* III. *Pag.* 140:

Nec enim ex eo salutem consequimur, vel quod parati sumus pro vero amplecti quicquid Ecclesia praescripserit, vel quod inquirendi cognoscendique provinciam ad ipsam relegamus: sed quando Deum agnoscimus nobis esse propitium Patrem, reconciliatione per Christum facta; Christum vero in justitiam, sanctificationem et vitam nobis esse datum etc.

Ueber den Vernunftgebr., das Locale und Temporelle im Christenthume s. weiter die §§. 3. u. 5.

3) Indem man die Fundamental- und Nicht-Fundamentalartikel in den biblischen, urchristlichen Lehren aufsuchte und erörterte, nannte man Grundartikel (articuli fundamentales) diejenigen, durch welche andere ihre Bestimmung und ihren Sinn erhielten; so ging auf ihren Namen die Bedeutung: Materie, Principien, We-

nen der christlichen Glaubenslehre über. Dieser neuere Sprachgebrauch ist besonders durch und mit *Nic. Hunnius* Collocirung d. Fundamentalartikel diverser doctrinae Lutheranae in Calixtinos. Frkft. 1626. 1662) in der lutherischen Kirche herrschend geworden. Derselbe Sprachgebrauch und dieselbe Bedeutung des Wortes Fundamentalartikel gilt auch im Anfange des 18. Jahrh. bei den Unterscheidungen, die lutherische und reformirte Kirche mit einander zu vereinigen. Dagegen schliesse der Ausdruck Hauptund Fundamentalartikel in den Meinungen der Scholastiker und Inconcussen nicht einen anderen Sinn in sich. Diese Partien (in d. s. 18. Abhdlg.) begreifen nicht blos die Fundamentalartikel des Christenthums, sondern überhaupt von religiösen Hauptlehren, mittelst die wesentlichen Lehren den unwesentlichen nicht zugegeben, und somit von den Nebenartikeln überhaupt. Sehr, die unnöthigen und nöthigen scheiden nicht nöthig sind. Diese Classen mehr, und der einzelnen Stufen (s. Chemn. Exam. Pap. II.), als Fundamentalartikel in den Lehren des Symboli Apostolici, Nicaeni und d. Athanas. Glaubensbekenntnisses I. S. 100 f. *Hutter. Religionsunt.* I. S. 319 ff.; IV. S. 68 ff.; *Schröckh* IV. S. 69 ff. und Limnäus in Hutter. Rel. Unt. Th. II. Cap. 19. 20. 29. — Geschichte der protestantischen Theologie von der Reformation bis zur Mitte des 18. Jahrh. d. Abhandlungen Jahrhunderts. Von Dr. G. J. Planck. Gotting. 1831. S. 120 ff.); die Anmerkungen erklärten in ihrer Form u. Deklamation Kortholt's und Limborch's. Cap. I. Sect. 8. nothwendig zu verstehen, dass die h. Schrift Alles enthalte, was zur Erlangung der Seligkeit zu wissen, zu glauben, zu hoffen, zu thun nothwendig ist:

Necessaria autem ad salutem ea tantum esse intelligimus, quibus ipse Christus fieri iussit modo praedicata, vel ipse praecepit a Christi vero et prout aperte, absolute, sed divinitus ipsis praecepta, similia formulae praecepta, quae quoque proditae sunt, ut sine manifesta hominis culpa ignorari, ignorari, aut in dubium vocari nequeant. Vergl. dazu Limnäus Theol. Christ. Lib. VII. Cap. XXI. Pag. 650 seq. „*In articulis necessariis et non absolute necessariis.* In Bestätigung und Beim Ansicht der Cocc. s. Deykaldi, mit Berücksichtigung der Meinung von den Socinianern, s. die Censura ea de Pisc. Pag. 22. Die Inconcussorien schlossen nur die übrigen Meinen Religionsgliedern für eigentlich nothwendig zur Seligkeit und Beseligung. S. *Turretini Comment. De necessitate et fine religionis.* Genev. 1718. Ueber *Irenäus, und Hoffmann, Die geheimen Pflichten der Religionslehrer.* Stuttgart, Metzler. Abtheilung I. S. 1. 96 ff. *Nitzhammer Briefe über den Religionsunter-*

rentismus, in s. *philos. Journal.* I. *Greiling Ueber das Interesse für Religion und Christenthum* etc., in *Schuderoffs Journal für Veredl. des Predig. - u. Schullehrerstandes* II. St. 2.

Gegen die Synkretisten, Arminianer und Indifferentisten ist auch ein Streit über die geringe Zahl der Fundamentalartikel geführt worden; über dens. s. *Limborch* a. a. O. Pag. 852 seq., und über die einzelen Schriften der streitenden Theologen, namentlich auch der englisch-theistischen Indifferentisten, der Latitudinarier, s. *Jo. Aug. Ernesti De paucitate articulorum fidei fundamentalium adversus Syncretistas et Latitudinarios.* Ein Excurs zu *Ernesti Lectionib. academ. in Epist. ad Hebraeos. Lips.* 1795.

4) Erst in der neuesten Zeit, seit der Ausbildung der rationalistischen Ansicht unter den Theologen, hat der ganze Streit über die Hauptartikel des Christenthums eine tiefer gehende Bedeutung erhalten, eine solche, nach welcher die Untersuchung der Streitfrage unter die Versuche zur Läuterung des Christenthums gehört. Wenn nun besonders in der neueren rationalistischen Theologie der Ausdruck: Hauptartikel (*capita primaria*) des Christenthums in der Bedeutung von Materie, Wesen, oder Principien des Christenthums aufgefasst wird, so steht dem Unwesentlichen das Wesentliche in dem Sinne entgegen, in welchem man von der Form und Lehrart, von dem Uneigentlichen im Christenthume (und in ähnlichen anderen Ausdrücken) spricht; demnach ist in der neueren Zeit die Unterscheidung von Hauptartikeln oder Hauptlehren des Christenthums nicht blos (wie in der alten Kirche) die Unterscheidung des eigentlichen, schriftmässigen Christenthums von der Speculation und vom Glauben der Kirche, nicht blos (wie bei den alten Protestanten) die Nachforschung nach der Grundlage des ganzen christlichen Glaubens- und Lehrsystems, nicht blos (wie im 17. und 18. Jahrh.) die Nachforschung nach dem Geiste und Wesen der wahren beseligenden Religion, sondern vielmehr ein strenges Scheiden des Nothwendigen und Wesentlichen im schriftmässigen Christenthume von dem Unwesentlichen, indem man die Ansicht aussprach, dass das Unwesentliche nur von der Art seyn und in dem Sinne gefasst werden könnte, dass es aus den Zeitmeinungen und aus dem jüdischen Volke einstweilen als Lehrform im Christenthume mit aufgenommen worden wäre. So berührt sich die Untersuchung über das Wesentliche im Christenthume mit der über das Locale und Temporelle in demselben. Die Methoden aber, durch welche die Scheidung vom Wesentlichen und von der Form im Christenthume versucht worden ist, sind so verschieden, als die Systeme in

der neueren Theologie verschieden sind und gewesen sind. Vergl. Hufnagel *Progr. De vera articulorum fundamentalium finitione. Erlang.* 1783. *Welches sind die Grundartikel der christlichen Religion?* in *den Beiträgen zur Beförd. des vernünft. Denkens* I. Heft S. 147 ff.; *Joh. Wilh. Schmid Ueber die Rangordnung der christlichen Religionslehren nach der Eintheilung in artic. fundament. et non fundament., primarios et secundar.*, in *Henke's Magazin für Religionsphilos.* etc. IV. St. 3. S. 433 ff.; dazu dess. Werk: *Ueber christliche Religion, deren Beschaffenheit und Behandlung als Volkslehre und als Wissenschaft. Jena.* 1797. Ch. G. Kupfer *Dissert. De ratione constituendi articulos fundamentales religionis christ. Viteb.* 1802. Ueber die Methoden zur Sichtung des Wesentlichen im Christenthume von dem Unwesentlichen in demselben s. *Bretschneider Entwickel.* S. 114 ff.

§. 3.

Accommodation. — Locales und Temporelles.

Auf dem negativen Wege, auf welchem man das Urchristenthum zu läutern suchte, liess man sich die Aufsuchung und Nachweisung dessen, was zu der Grund- oder Hauptlehre zufällig hinzugekommen seyn möchte, angelegen seyn; man gelangte auf diesem Wege zur Accommodationstheorie, oder zu der Theorie von der Anbequemung in der Lehre an die geistige Bildung der zu Unterrichtenden [1]), und zu der Lehre vom Localen und Temporellen oder zu der Lehre, dass gewisse Vorschriften des Christenthums nur für Personen zur Zeit Jesu und der Apostel, also nur für die damaligen Zeit- und Ortsverhältnisse, gegeben worden wären [2]). Von der Nothwendigkeit einer Lehranbequemung zu sprechen, dazu gaben besonders die Heidenbekehrungen Veranlassung [3]). In der neueren Zeit wurde die Accommodationslehre theils durch Semler, theils durch die Philosophie Kants allgemeiner auszuführen gesucht [4]).

[1]) Die Lehre von der Accommodation Jesu und der Apostel entstand im Gegenstreben gegen die Offenbarungsläugnung. Der Naturalismus sucht natürlich von seinem Standpunkt aus nicht eine gewisse Absicht und Methode darzulegen, nach welcher Jesus und

die Apostel nur einstweilen Unwahres oder Zweideutiges angenommen hätten (wie diess bei der Accommodationslehre Statt findet), sondern er stellt die Verkündiger des Evangeliums als selbstbefangen in der zeit- und volksgemässen Ansicht und Lehre dar. Der Ausdruck: Locales und Temporelles, den die neuere Theologie auch an die Stelle des Ausdruckes Accommodation gesetzt hat, sollte häufig die Meinung verbergen, nach welcher Jesus und die Apostel mehr unwillkührlich und unwissentlich das Zeit- und Volksgemässe vorgetragen hätten. Demnach steht hier die Lehre von der Accommodation nicht blos dem buchstäblichen Glauben an das Ganze des Urchristenthums, sondern auch der Ansicht und Lehre entgegen, welche den höheren Sinn und Geist der Offenbarung schlechthin geläugnet hat. — Seit der Anwendung der Lehre von der Accommodation hat man es nun häufig ausgesprochen und theilweise bewiesen, dass sie uralt und keine Neologie sey. Die historische Beweisführung für das Alter der Accommodationslehre wurde, besonders in Beziehung auf die neuere Theologie, in der Abhandlung versucht: *Ist die Lehre von Accommodationen im N. T. Neologie?* in *Henke's Neuem Magaz.* II. S. 638 ff. F. V. Reinhard *Progr. Utrum et quando possint oratores divini in administrando suo munere demittere sese ad vanas hominum opiniones. Viteb.* 1782., in dess. *Opusc. acad.* I. Pag. 475 seq. Fr. A. Carus *Dissert. Historia antiquior scientiarum ecclesiae graecae de accommodatione Christo imprimis et Apostolis tributa. Lips.* 1793. — *Nachträge zu Jahns theologischen Werken; zweite Abhdlg.* 1821.

Man hat indess gewiss verschiedene Begriffe und Standpunkte in der Ansicht der alten Kirche zu unterscheiden, unter und aus welchen die Anbequemung von Jesu und den Aposteln behauptet wurde. Die Alexandriner, besonders Clemens in seinen *Stromat.* und Origenes in s. Schrift περὶ ἀρχῶν, behaupteten, dass die ganze öffentliche Lehre Jesu, folglich auch das ganze schriftmässige Urchristenthum Anbequemung (— exoterische Lehre —) gewesen, dass die höhere Wahrheit als Geheimniss und ausser der Schrift als Tradition von Christus gegeben worden wäre; sie waren daher hier in ihrem Princip ganz mit den Gnostikern einverstanden, obschon sie den Inhalt und den Stoff jener höheren Lehre anders auffassten. Dagegen gab es auch viele Männer in der alten Kirche, welche in ihren Aussprüchen über die Accommodation nicht soweit als die neueren Theologen gingen, oder auch andere Ansichten mit dem Begriffe Accommodation verbanden. Die alten Ausdrücke συγκατάβασις, συμπεριφορὰ schliessen den Sinn in sich: weilen und leben mit den Menschen;

der Ausdruck *οἰκονομία* bedeutet am gewöhnlichsten die ganze menschliche Erscheinung und das menschliche Leben und Thun Jesu, besonders aber das, worin sich eine klare, menschliche Bescheidenheit Jesu darlegte. So rechnen die alten Lehrer der Kirche die Reden Jesu, in denen er die Zeit seiner einstigen Rückkehr nicht zu wissen bekennt, durchaus zur *οἰκονομία* und noch Johannes Damascenus nennt diese Sprach- und Handlungsweise Jesu *προσποίησις*, — simulatio — dissimulatio. Mit diesem Ausdrucke und besonders auch mit der Formel *κατ' ἄνθρωπον*, im Gegensatze zu der Formel *κατ' ἀλήθειαν*, wird im Allgemeinen die Form der Lehren und Reden Jesu bezeichnet, in welchen er sich den Menschen anbequemt und denselben nur das gesagt habe, was ihnen habe frommen können. Aber auch in solchen Aussprüchen der alten Lehrer, welche in den Reden Jesu und in den Schriften der Apostel eine absichtliche Anbequemung andeuten, ist doch gewöhnlich nicht die Rede von einer Anbequemung an Zeit- und Ortgemässes, sondern an Menschlich-Klares und Menschlich-Ansprechendes. Und auch hierin liegt ein grosser Unterschied zwischen der alten und neuen Meinung über die Accommodation. Unter den alten Lehrern ist besonders Chrysostomus in seinen Homilien reich an solchen Hinweisungen auf die *οἰκονομία* und *συγκατάβασις*, — negative und positive Accommodation. In Beziehung auf diese war in der alten Kirche der Streit zwischen Augustin und Hieronymus von grosser Bedeutung; Augustin blieb sich aber in seinen Ansichten nicht consequent, denn in seinem *Tractat. ad Evangel. Johann.* Cap. 16, 12 (schon damals eine Hauptstelle für die Accommodation) sprach er sich gegen die Accommodationslehre aus, dagegen behauptete er, bei Erörterung der Stellen Matth. 24, 29; Marc. 13, 22 in seinem Buche *De genesi contra Manichaeos* Cap. 22, mit der alten Kirche überhaupt, dass Jesus hier nicht das Wahre und Eigentliche gesprochen habe. Im Allgemeinen kommt Augustins Ansicht über die Accommodation Jesu darauf hinaus, dass diese nur dann angenommen werden dürfe, wenn es scheine, als ob sich Jesus seiner höheren Natur und Würde nicht gemäss ausspreche, ausserdem müsse man in der Lehre und im Leben Jesu (so wie in den Aussprüchen der Apostel) Alles ganz eigentlich verstehen. Hieronymus hegte dagegen eine sehr freie Ansicht hinsichtlich der Lehrerbefugniss und erlaubten Methode eines Lehrers überhaupt; s. dess. *Apologia pro lib. adv. Jovinianum.* Er nahm zwei Lehrmethoden an, eine dogmatische und gymnastische; bei dieser sollte es dem Lehrer völlig freistehen, Alles zu behaupten, um die Aufmerksamkeit und den Sinn der zu Belehrenden zu erwecken. Hieronymus scheute sich nicht, diese Methode Jesu und den Aposteln beizulegen.

Jene vorhin angedeuteten Meinungen über die Accommodation erhielten sich, zwar mit theilweisen Modificationen, doch ohne weitere und neue Theorieen hervorzubringen, durch die ganze folgende Zeit; s. über die Accommodationstheorie Joh. Paul Sieg. Vogel *Ueber die Accommodation, in dess. Aufsätzen theolog. Inhaltes* 2. Stück; dazu vergl. die Gegenerinnerungen in den *Tübinger gelehrt. Anzeigen.* 1800. S. 803 ff.; *Bruchstück einer Vorlesung über die Accommodation im N. T.*, in *Henke's N. Magaz.* II. St. 2.; ebendas. eine andere Abhandlg. über dens. Gegenst. V. S. 109 ff.; Joh. Ch. Rud. Eckermann *Theologische Beiträge.* Altona. 1790 ff.; *K. F. Senf Versuch über die Herablassung Gottes in der christl. Religion* etc. *Halle.* 1792. (Gegen die Accommod.) (K. Vict. Hauff) *Bemerkungen über die Lehrart Jesu* etc.; Offenb. 2. Aufl. 1798., dazu die Abhandlg.: *Gedanken über die Frage: ob und inwiefern sich Jesus und die Apostel zu einigen jüdischen Ideen herabgelassen haben?* etc., in den *Beiträgen zur Beförderung des vernünftigen Denkens.* 15. Heft. *J. Jahns Nachträge zu seinen theolog. Werken nach s. Tode herausgegeben.* Tüb. 1821. II. S. 15 ff. *Hase Leben Jesu* §. 74. S. 100. *Bretschneider Dogmatik.* I. S. 270 ff.; *Wegscheider Instit.* Pag. 97 seq. u. a. dogmat. Lehrbücher.

2) Die Ausdrücke Locales und Temporelles wandte man nicht auf Lehren und Begriffe an, die von Jesu und den Aposteln aus Zeit- und Ortsverhältnissen genommen waren, sondern auf Vorschriften für Personen, Zeiten und Oerter; daher wurden auch auf diese von den Protestanten manche Sittensprüche bei Jesu und den Aposteln bezogen, die dem gesellschaftlichen und bürgerlichen Leben entgegenzuseyn schienen, und wie Luther, so lehrte auch Melanchthon, dass man bei Verordnungen des N. T. stets darauf zu sehen habe, ob sie für immer gegeben wären; s. Pag. 131; *Catech. maj.* (*Lib. Symb.* ed. *Hase*) Pag. 423:

> Quam ob rem hoc praeceptum [sc. Memento, ut diem Sabbatum sanctifices], quantum ad externum — sensum attinet, ad nos Christianos non pertinet. Est enim externa quaedam res, sicut omnes aliae Veteris Testamenti constitutiones, certis quibusdam ritibus, personis, temporibus et locis destinatae, quae omnes jam per Christum liberae factae sunt.

Apolog. Confess. Aug. IV. Pag. 153:

> Itaque voluntas et consilium Apostolorum ex scriptis eorum quaeri debet. — Pag. 154. Quod si erant juris divini [näml. die Feier gewisser Tage, das Beobachten gewisser Ceremonien etc.], non licuit ea mutare autoritate humana.

Dazu s. noch *Conf. Aug.* II. Cap. VII. Pag. 43:

Apostoli jusserunt abstinere a sanguine; quis nunc observat? neque tamen peccant, qui non observant, quia ne ipsi quidem Apostoli voluerunt onerare conscientias tali servitute, sed ad tempus prohibuerunt propter scandalum. Est enim perpetua voluntas Evangelii consideranda in decreto.

S. die anderen Nachweisungen in §. 2. Anmerk. 2. Die Erörterungen über das Locale und Temporelle, so wie über die Accommodation von Jesu und den Aposteln überhaupt, blieben bis auf die neuere Zeit nur für die in dem N. T. befindlichen Citate aus dem A. T. S. hierzu Gottlob Ch. Storr *Dissert. De sensu historico*, in dess. Opusc. Acad. Vol. I. *Tob. Lang Ueber die Principien a priori und posteriori, durch welche man das Lokale und Temporelle von der allgemein gültigen Lehre in der christlichen Offenbarungsurkunde scheiden will*, in *Flatts Magaz.* 7. St. S. 1 ff.; 8. St. S. 99 ff. Joh. And. Ge. Meyer (Preisschrift) *Beitrag zur endlichen Entscheidung der Frage: in wiefern haben die Lehren und Vorschriften des N. T. eine blos lokale und temporelle Bestimmung und in wiefern sind dieselben von einem allgemeinen, stets göttlichen Ansehen? Hannov.* 1806. *Bretschneider Dogm.* I. S. 268 ff. — Da in der protestantischen Kirche die ganze Streitsache der Accommodationstheorie von Jesu und den Aposteln der Sittenlehre besonders anheimgefallen ist (vergl. Anmerk. 4.), so gehört es auch der Moral an, in den Reden Jesu und der Apostel das Locale und Temporelle von dem Bleibenden zu unterscheiden. S. dazu *Mosheims Sittenlehre* I. S. 445 ff.; *Car. Lud. Nitzsch De judicandis morum praeceptis in N. T. a communi omnium hominum ac temporum usu alienis.* 6. *Progr. Vitcb.* 1791—1798; vergl. dazu *Reinhards Moral* I. S. 22 ff.; III. S. 207 ff. *Fr. G. Süsskind Ueber die Gränzen der Pflicht, keine Unwahrheit zu sagen*, in dess. fortgef. Magaz. von *Flatt.* St. 13. *G. A. Baumgarten-Crusius Schrift und Vernunft* etc. *Leipz.* 1793 ff. I. S. 213 ff.

3) In der älteren Zeit war von einer Nothwendigkeit der Lehranbequemung besonders im Leben des Bonifacius die Rede, in den Anweisungen, die er für seine Bekehrungsunternehmungen erhielt (vergl. *Gregorii III. Epist. ad Bonifac.* bei *Mansi* XII. Pag. 277). Nach der Reformationszeit entstand in der catholischen Kirche ein grosser Streit über die Grenzen der Anbequemung bei Bekehrungen. Dieser Streit war besonders am Ende des 17. Jahrh. lebhaft; veranlasst war er durch die Anbequemung der Jesuiten in China an die Lehren und Gebräuche der Religion des Con-

fucius. Die Gegner der Jesuiten waren die Dominicaner. Die Grundsätze der Jesuiten über die Accommodation in der Lehre finden sich in dem Werke *Confuzius Sinarum philosophus, sive Scientia Sinensis latine exposita studio et opera* Prosperi Intorcetta, Christiani Herdtrich, Francisci Rougemont, Philippi Couplet, *Patrum Societatis Jesu. Paris.* 1687. Die Verfasser sprechen schon in der *Prooemialis Declaratio* Pag. XII. den Grundsatz aus:

> ut omnibus eorum [sc. Sinarum] placitis, institutis, maximeque vetustis monumentis probe cognitis ac perspectis, si quid inde lucis ac roboris ad annuntiandam ipsis et confirmandam Christianae Philosophiae veritatem peti posset, Apostolum imitati, utique peteremus. — — Re ergo diligenter examinata, cognoverunt Socii Philosophiam Sinicam prope totam; florem certe ac medullam totius Philosophiae quatuor maxime libris contineri. — Itaque maximis animis rem aggressi hoc primum egerunt, ut intelligerent libros istos; — cumque nihil in eis requirerent, quod adversaretur rationi legique Naturae, multa vero, quae mirifice faverent, ediscere etiam atque in usus suos convertere placuit; — veritates enim Christianas *ex principiis* (ut opinabantur) *suis deductas*, suis priscorum Regum et Sapientum stabilitas et illustratas autoritatibus testimoniisque, verbis denique et sententiis suis propositas atque adornatas, Sinae jam non ut peregrinas et barbaras cum formidine quadam vel contemptu, sed ut suas secundis auribus et quidem venerabundi excipiebant.

Ausführlicher spricht sich über das Angedeutete aus *Prooem. Declarat.* Paragr. Tertius. *Riccii Deliberatio de modo veritatis Evangelicae Sinis annuntiando.* Pag. LXIII—LXIX. — Paragr. Undecimus. *Ostenditur non usquequaque standum autoritati Interpretum Neotericorum, sed nudo textui, quoad fieri potest, insistendum.* Pag. C—CVI. Paragr. Duodec. *De Lege Divina Librum edit in lucem P. Matthaeus Riccius.* Pag. CVII—CXIV. — Der Streit zwischen den Jesuiten und Dominicanern ist in *Wolfs Geschichte der Jesuiten* II. S. 20 ff. mitgetheilt.

4) S. hierzu die in Anmerk. 1. angef. Literatur. — Hierbei ist besonders durch Reinhard der Irrthum begangen und eingeführt worden, dass die Frage über die Accommodation auf das moralische Gebiet gebracht worden ist, wodurch die dogmatische Lehre von der Accommodation mit der Lehre von der christlichen Wahrhaftigkeit und von den erlaubten Einschränkungen dieser vermischt wurde. — Uebrigens gehört der Streit über die Accommodation ganz mit dem Streite über die historische Interpretation der Schrift zu-

sammen. S. hierzu *Joh. Sal. Semler Vorbereitung zur theol. Hermeneutik.* 4 Stücke. Halle. 1760., dazu dess. *Apparatus ad liberaliorem N. T. interpretationem.* Hal. 1767. — *C. A. G. Keil Comm. de historica librorum sacr. interpretatione. Lips.* 1788; deutsch von *K. A. Hempel.* Leipz. 1793. *Bretschneider Die historisch-dogmatische Auslegung des N. T. Nach ihren Principien, Quellen und Hülfsmitteln dargestellt.* Leipz. 1806. — (Dagegen): *Beweis, dass die von Koppe, Keil u. A. vertheidigte histor. Interpretation der Reden Jesu nicht Statt finden könne,* in *Augusti's theol. Monatsschr.* 1801. Heft 5. — *Karl Fr. Stäudlin Ueber die blos historische Auslegung der Bücher des N. T.,* in *Ammons* und *Bertholds krit. Journal der neuesten theol. Literatur.* 1814. I. St. 4. S. 321 ff.; II. St. 1. S. 1 ff.; St. 2. S. 113 ff. *K. A. G. Keil Vertheidigung der grammatisch-hist. Interpretation der Bücher des N. T. gegen die neuesten Vorwürfe,* in d. *Analecten* I. St. I. S. 47 ff.; *W. Stark Beiträge zur Vervollkommnung der Hermeneutik, insbesondere des N. T.* etc. Jena. 1817.

So hat sich von jeher in der Kirche ein Streben gezeigt, über das schriftmässige Christenthum hinauszugehen, nur waren die Principien verschieden, nach welchen diess geschah, und die Versuche hätten überhaupt nicht eher unternommen werden sollen, als bis das Urtheil über den Geist des Evangeliums festgestellt worden wäre.

§. 4.

Mysterien der Offenbarung.

Die biblischen Schriften, besonders des N. T., haben weder dem Namen, noch der Sache nach den Begriff von Mysterien oder Geheimnissen, geheimnissvollen Lehren der Offenbarung; nur erst durch die Kirchenlehrer wurden diese in die heil. Schrift gelegt und in dem Sinne aufgefasst, dass sie weder durch die Vernunft hätten aufgefunden, noch eingesehen werden können [1]). Auch die Reformatoren hegten diese Ansicht [2]), dagegen wurden die Mysterien der Offenbarung an sich und nach ihrem wirklichen Bestehen in der Schrift von einigen Parteien entschieden verworfen und geläugnet [3]). Die Bestreitung des Bestehens der Glaubensgeheimnisse hat in der neuern Zeit einen doppelten Character gezeigt; entweder wurde, unter der Voraussetzung, dass im Christenthume Geheimnisse gelehrt würden, die An-

nahme solcher Geheimnisse als *Offenbarungen* bestritten, oder man suchte darzulegen, dass das Christenthum keine Geheimnisse gelehrt habe, dass, wie es der Kantische Rationalismus besonders ausführte, die ungewöhnlichen Lehren des Christenthums Form und Vehikel für einen reinen Religionsglauben seyen [4]).

1) Der neutestamentliche Ausdruck *μυστήριον* bedeutet immer nur den Plan Gottes für das Heil der Menschen durch Christum, nicht als an sich unbegreiflich, sondern als bisher, von Anbeginn der Menschheit, unbekannt und nunmehr den Geweihten (*ἁγίοις*) durch das Evangelium eröffnet und bekannt gemacht. Die älteste Kirche enthält keine Darstellung von übernatürlichen, geheimnissvollen Lehren des Christenthums; sie schloss sich hinsichtlich der Bedeutung des Wortes *μυστήριον* an den neutestamentlichen Sinn an. Eine der ältesten Aeusserungen in der Kirche über die Mysterien findet sich bei *Ignatius* (*Epist. ad Ephes. Cap.* XIX.), indem er sagt: es sind drei Mysterien, die aus dem göttlichen Schweigen hervorgingen (— ein von den Gnostikern entlehnter Ausdruck —), durch das Evangelium kund geworden, nämlich: die menschliche Geburt Jesu, die Jungfrauschaft der Maria und der Tod Jesu. In diesen Mysterien des Christenthums findet Ignatius nur etwas bisher Unbekanntes, nunmehr aber Offenkundiges, — *μυστήρια κραυγῆς*. Auch die lateinischen Väter, *Tertullian* ausgenommen, behielten anfänglich die biblische Bedeutung von *μυστήριον* bei; noch *Lactanz* (*Institutiones divinae* VII. *Cap.* 6) spricht von einem Weltgeheimniss (mysterium mundi); dieses findet er in der Einrichtung und Bestimmung aller Dinge für die sittlichen Endzwecke der Menschen. Neben diesem biblischen Sprachgebrauche des Wortes *μυστήριον* bildete sich, besonders seit den dogmatischen Streitigkeiten des 4. und 5. Jahrh., die kirchliche Bedeutung desselben und die Annahme von Glaubensgeheimnissen im Christenthume bestimmte sich wechselseitig mit dem Gebrauche des Ausdruckes *mysterium*; denn aus dem Wortgebrauche entstand die Bedeutung und durch die Bedeutung wurde der Wortgebrauch in der Kirche befestigt. Besonders brach Tertullian in seinem Streite mit Praxeas über die Trinität die Bahn für die Bildung der späteren kirchlichen Bedeutung des Wortes mysterium; Mysterien hiessen dann in der Kirche und im Christenthume die tieferen und geheimen Lehren und Gebräuche in der Kirche, zu welchen nur den Geweihten nach der Taufe der Zugang offen stehen sollte. Daher erhielten besonders Taufe und Abendmahl den Namen: christliche

Mysterien, weil sie das Wesentliche jener kirchlichen Geheimnisse ausmachten; hierin aber liegt der Grund, weshalb Taufe und Abendmahl bei den Lateinern Sacramenta genannt wurden. S. *Münschers Handb. der christl. Dogmengesch.* IV. S. 345 ff.; dass. W. von Dr. von *Cölln* I. S. 458 ff.; 478 ff.; 505. Die griechische Kirche hat den Ausdruck *μυστήρια* zur Bezeichnung der Sacramente beibehalten; vergl. *Κατήχησις ἢ Ὀρθόδ. Διδασκ.* Pag. 53; näheres unten im Absch. über die Sacramente. Aus jener Bedeutung des Wortes *μυστήριον* entwickelte sich unmittelbar und natürlich die, welche noch besteht, näml. Lehren und Thatsachen im Christenthume, deren Beschaffenheit und Zusammenhang dem menschlichen Geiste nicht ganz verständlich sind; s. *Reinhard Dogm.* S. 36 ff.; *Bretschneider Dogm.* I. S. 106 ff.; *Wegscheider Instit.* Pag. 36 seq. Die Lehre von der Schwäche der menschlichen Vernunft im Auffinden und Verstehen göttlicher Wahrheiten wurde besonders auf die Theorie Augustins von der Erbsünde gestützt; durch diese sollte ja der Mensch selbst die anerschaffenen Fähigkeiten zum Sittlich-Vollkommenen verloren haben. S. Gust. Fr. Wiggers *Versuch einer pragmat. Darst. des Augustinismus und Pelagianismus. Berl.* 1821. Vergl. *Bretschneider Dogm.* I. S. 97 ff. — In Beziehung auf jene Theorie von Mysterien der Offenbarung s. (*Joh. Gottl. Fichte*) *Versuch einer Kritik aller Offenbarung. Kgsb.* 1793.; *G. F. Seiler Ueber die göttlichen Offenbarungen, vornäml. die, welche Jesus u. die Apostel empf. haben. Erl.* 1796.; dazu aber *Eckermanns Theologische Beiträge* III. St. 1. u. 2.

2) Luther befolgte hierbei in seinem Streite mit den Theologen der pariser Universität den Grundsatz (über den in älterer Zeit viel gestritten wurde), dass etwas in der Theologie wahr seyn könne, was in der Philosophie falsch sey, indem die Glaubensgeheimnisse über und gegen die Vernunft seyen. Der Reformator blieb sich indess in der Bedeutung dieses Grundsatzes nicht gleich und dachte ihn mehr so, dass er die durch die Schulen verfälschte Vernunft der moralisch-christlich gebildeten entgegensetzte. Seine Ansichten gründeten sich auf die Theorie Augustins; s. Luth. W. von *Walch* XVIII. *Einleit.* S. 10 ff.; *Luthers Schlussrede wider die Theologie der Schullehrer und Träume des Aristoteles.* Anno 1517., bei *Walch* a. a. O. Abschn. I. S. 6 ff. Hier sagt Luther:

XIV. Es ist kein Wunder, dass der Mensch sich richten kann nach der irrigen und nicht nach der rechten Vernunft. XV. Denn das ist seine Natur, dass er sich allein nach der irrigen Vernunft und nicht nach rechter Vernunft richtet. XXXIV. Mit einem Wort:

die Natur hat weder eine reine Vernunft, noch guten Willen. L. Mit einem Wort: der ganze Aristoteles, gegen die Theorie gehalten, ist wie Finsterniss gegen das Licht.

S. ferner a. a. O. S. 18 ff.; 1114—1169. *Walch* XIX. S. 1940. Wie wohl die Vernunft das Licht und die Werke Gottes nicht verstehen, noch aus sich erreichen kann, also dass sie in affirmativis ganz grob und ungewiss richtet, so ist doch in negativis, das ist was ein Ding nicht ist, ihr Urtheil und Verstand gewiss.

Vergl. auch Luthers *Kirchenpostille* in *Luth.* W. v. *Walch* XII. S. 1526 ff. *Acta Philosophorum Das ist Gründliche Nachrichten Aus der Historia Philosophica. Viertes Stück.* S. 712 ff.; *Zehntes Stück. Halle.* 1719. S. 582:

In seiner Vorrede über die Offenbarung Johannis schreibet *Luther*, dass bisshcr auf den hohen Schulen durch die Philosophie und Vernunft die heil. Schrift sey verbittert und verderbet worden. In einer A. 1539 gehaltenen Disputation hat er folgende Theses einfliessen lassen: Sorbona pessime definivit, idem esse verum in philosophia et theologia, impieque damnavit eos, qui contrarium docuerunt. Nam hac sententia abominabili docuit, captivare articulos fidei sub judicium rationis humanae, cum contra Paulus doceat, captivandum esse omnem intellectum, haud dubie et philosophiam in obsequium Christi. — — Noch ein merkwürdiger Discours von der Philosophie ist in dem ersten Teutschen Jenischen Tomo [ed. 1560. Pag. 310.] zu lesen, welcher also lautet: Allein der blinde — Aristoteles regieret (auf den Universitäten) auch weiter denn Christus. Hier wäre mein Rath, dass die Bücher Aristotelis, Physicorum, Metaphysicae, de Anima, Ethicorum, welches bisher die bessten gehalten, ganz würden abgethan, mit allen anderen, die von natürlichen Dingen sich rühmen, so doch nichts darinnen mag gelehret werden, weder von natürlichen noch geistlichen Dingen. Dazu seine Meinung niemand bisher verstanden, und mit unnützer Arbeit, Studiren und Kost so vieler edler Zeit und Seelen umsonst beladen gewesen sind. — — Gott hat uns also mit ihm gepfleget, — — als hätten wir nicht die h. Schrift, darinnen wir überreichlich von allen Dingen gelehret werden, deren Aristoteles mit dem kleinsten Geruch je empfunden hat.

Luthers *Br., Sendschr. u. Bedenk.* herausg. von *de Wette* I. S. 15:

Mitto has literas — plenas questionum adversus logicam et philosophiam et theologiam, id est, blasphemiarum et maledictionum contra Aristotelem, Porphyrium, Sententiarios, perdita

selbst studia nostri sensûs. Sie enim interpretabuntur, quibus docentur eo, nec quicquam contra Pythagoricis, aut perspectae et in communem usum mortalis alienitatis invere, usum coercitae, semper meminere, nec unquam, solitum levi praeludiis, contra Aristotelem et communiter veritati et mundiciae. Quid enim non concedat, qui Aristotelis conditorem, vere sane, quam ipse humanissimum calumniator ille affingit et impenit tam absurde, ut minime et ipsis non possint iacere ad ilia?

Vergl. S. 52; 69; 72; 86; 102; 126. Der Satz Luthers: was in der Philosophie wahr sey, das sey in der Theologie falsch, enthält in der That eine Grundwahrheit und ist von den Seinen selbst soweit was die Vernunft an sich für falsch erklärt, das ist, auch der Bibel, unwichtig oder. Andere Ausspriiche Luthers sind in der That unlöglichkeit der Vernunft in Glaubenssachen s. bei Walch VIII. S. 980; 2119; 2153; 2155; 2160 ff.; X. S. 1455 f.; XI. S. 2070 ff.; XII. S. 1838; 1860 ff.; XV. S. 637; 1861. S. Sheds Dogmengesch. von Luther am ausführ. Orte. S. 190 ff. 220. — Melanchthon Lexic. Philosophicum. Wittenb. 1583. Vorr. 1) 2 verso: 1 recto. 2 verso: — damnemus Pythagoli errorem, qui prorsus sustulit discrimen Philosophiae et Evangelii. Deinde, si in Philosophia quaedam etiam eius Sophia a legi Dei satisfecere posse et non discrepare non posse institui. Denique — Pag. 1 recto. Ac de voluntate Dei, modo videat omnem Philosophi, sed de autoritate hominum non. In eam ultimi generis quae causam. De hoc fonte ceciderunt doctrina Scholae tradita ab initio vere Dei et propagata per — Christum et Apostolos. Hinc deformata ibi discrimen humanae philosophiae et doctrinae coelestis est.

Derselbe schliesst sich der ansicht Luthers an, wenn er in der Explanatio Articuli XIV. (Loc. Comm. Opp. I.) sagt (p. 174 erklärt):

Qui ergo se sentit gravia Dei flagitasse esse, a philosophia humana cavat. Philosophiam intelligo sapientiam ab humanis rebus repertam et excogitatam, — — quae studia quaerunt et inscrta spinae sint;

Ferner (Loc. Theolog. Opp. II.) in seinem Comment. De vera et falsa religione am Anfange erörtert, dass die Gläubigen nur aus dem göttlichen Worte hauptsächlich werden kann und dass hinzufügt Fog. 183:

Hoc — sub ingressi conspexit, denuntiavit ut omnis cursus, qui hoc Philosophiae figmento, ita credimus est, ile fruti ad Deo quae voluimus, non modo ipsi amaverunt, sed et alios studium amoris cogerunt. — — Atque haec est mihi sententia, quae ex pro Theologia vendita.

Ferner Zwinglii *ad Libellum Doct. Struthionis de Coena Domini contra se scriptum Responsio* (in *Zwingl. Opp.* II.) Pag. 307 (b):

Quid? An ergo humanam rationem summum illud salutis mysterium, quod scilicet Christus Dei filius sit et sufficiens pro peccatis nostris omnibus expiatio, capere posse dicemus? Minime.

Calvini *Instit. Lib.* I. *Cap.* V. Pag. 8 seq.:

— ad carnis nostrae deliria vel prava commenta delabimur, ac puram Dei veritatem nostra corrumpimus vanitate. — — Quam prolixe suam in hac parte stoliditatem ac insulsitatem prodidit tota Philosophorum natio: — — inter Philosophos, qui ratione et doctrina penetrare in coelum conati sunt, quam pudenda est veritas etc.

Vergl. auch Conf. et Expos. brev. et simpl. im Corp. et Synt. Pag. 10 seq. Eccles. per Helvet. Conf. Pag. 68. Gall. Conf. Pag. 79 seq. Angl. Conf. Pag. 97 seq. Eccl. Belg. Conf. Pag. 134 seq. — §. 5. Anmerk. 2. — Die ganze Ansicht Luthers und der anderen Reformatoren beruhte auf der Lehre Augustins von der Depravation der menschlichen Seelenkräfte durch die Erbsünde; s. Aug. Conf. Art. II. Apol. Pag. 53 seq. F. C. Pag. 639 seq. 657 seq. 787.

3) Die Ablängnung eines geheimnissvollen Inhaltes des Christenthums hatte im Mittelalter schon *Abälard* in s. *Introductio ad Theologiam* Lib. II. Cap. 1—3. ausgesprochen, indem er, im geraden Widerspruche gegen die herrschende Meinung der Scholastik, den Grundsatz aufstellte, dass Nichts geglaubt werden dürfe, was nicht eingesehen werde. Und *Raymund* von *Sabunde* erklärte im *Prol.* zur *Theol. natural.*, dass Vernunft und Offenbarung durchaus ein Resultat geben müssen, dass die Offenbarung nur darum gegeben sey, weil die Menschen im Buche der Natur zu lesen nicht verstanden hätten. Unter den antitrinitarischen Secten, die im 16. Jahrhundert von Italien ausgingen und eine zusammenhängende, abgeschlossene Partei bildeten, war es eine Grundidee, den Mysterieninhalt des Christenthums zu verwerfen. Die Mysterien des Christenthums wurden damals gewöhnlich auf das Dogma von der Trinität zurückgeführt; das Läugnen und Verwerfen dieses Dogmas schloss das Läugnen und Verwerfen der Mysterien in der Offenbarung in sich. S. den Auszug aus dem Bekenntnisse der Unitarier in *Saligs Vollst. Hist. d. Augsb. Conf.* II. S. 706. not. d., wo in Beziehung auf das angef. Dogma erklärt ist:

Si tam omnes forte non percipimus infinitae illius perfectionis modos ac gradus: si quid forsitan hallucinemur in tam

arduo mysterio, dum ita et merito studemus eminentissimae supra omnem altitudinem dignitati filii etc. — si conciliare non possumus genitum praeaeternum: praeaeternitatem filii cum praeaeternitate patris: duos aequaliter praeaeternos, alterum patrem, alterum filium, — imprimis cum nusquam diserte id asserat pagina sacra —: si nec patrem propterea, nec filium, nec gignentem nec genitum intelligimus, nec capimus in absoluta praeaeternitate utriusque patrem, qui non sit prior filio, gignentem, qui non sit ante genitum etc. Ista si captum excedunt nostrum, si, quo pacto constent, non videmus, hoccine crimen est brevibus Gyaris et morte piandum? etc.

S. auch Catech. Racov. ed. *Oeder* Pag. 62. Not. zu *Quaest.* 46: Docebit — ipsa Catecheseos lectio nihil admitti a Socinianis, quod captum rationis superet, neque ulla admittunt mysteria etc. So wird auch die kirchliche Lehre, dass Christus für die Sünden der Menschen genug gethan habe, als irrig verworfen (*Quaest.* 388. *Pag.* 735 seq.): quod — — et sanae rationi repugnet. S. auch §. 5. Anmerk. 3. Jene Anschuldigung aber, dass die Socinianer in der Religion Nichts annehmen, was über die Vernunft gehe, ist ungegründet, da sie ausdrücklich erklären, dass die Religion Lehren enthalten könne, welche über die Vernunft gehen, doch fügen sie die Behauptung hinzu, dass solche Lehren von der Vernunft eingesehen werden können und der Vernunft nicht widersprechen dürfen; s. Christph. Ostrod von Goslar *Unterrichtung von den vornehmsten Hauptpuncten der christl. Religion* etc. *Rac.* 1604. S. 42 ff. Faust. Socin. *Defensio animadv. in assert. theolog. coll. Posnaniens. de trino et uno Deo.* Pag. 50. bemerkt:

Animadvertendum est, longe aliud esse, quidpiam mente non capere et capere mente, quidpiam esse non posse, seu aliquid negare, quia id esse non posse deprehendas.

Bemerkenswerth sind die Erklärungen von Jon. Schlichting in d. *Disput. de s. Trinitate adv. Balth. Meisnerum.* Pag. 70:

Mysteria divina non idcirco mysteria dicuntur, quod etiam revelata omnem nostrum intellectum captumque transscendunt, sed quod non nisi ex revelatione divina cognosci possunt. — Pag. 123. Fatemur, aliquos fidei articulos certo respectu supra rationem esse, sed non simpliciter, nec quatenus revelata sunt aut credi debent: quis enim alioquin et revelationi et fidei locus esset? Rationem verbi causa superat, nosse exacte modum resurrectionis et glorificationis nostrae, nosse, quas vere voluptates et gaudia coelestis illa vita contineat: sed ea de re nec revelationem a Deo accepimus, nec Deus a nobis fidem exposcit.

Vergl. unten §. 7. Anmerk. 3. Im 17. Jahrh. hatten die Arminianer die bestimmte Richtung, obschon diese in ihren Symbolen nicht ausgesprochen war, die Geheimnisse des kirchlichen Christenthums abzustellen und das Christenthum als eine nur practische Religion für die Kirche zu entwickeln; s. Phil. a Limborch *Theol. Christ. Lib.* I. *Cap.* XII. Pag. 43:

> Recta ratio — non minus a Deo est, quam scriptura, nobisque indita tanquam lux, cujus ope verum a falso discernere possumus. Non enim credendum, — aliquid Philosophice posse esse verum, quod Theologice sit falsum.

Vergl. die a. a. O. folgenden Erörterungen über den Gebrauch der Vernunft bei der Schrifterklärung endlich Pag. 46:

> Concludimus ergo, rationem quidem esse clavem, qua obscurus Scripturae sensus reseretur et quae genuinum verborum Scripturae sensum dijudicet: non vero, eam per se ac solam esse rerum divinarum, quibus proprie salus nostra ac eam consequendi ratio innititur, magistram: qualia sunt — fides in Jesum Christum — et quae inde immediate pendent. — Solummodo dijudicare potest genuinum verborum sensum, neque ullum admittere potest aut debet alibi a Deo revelatis, aut principiis ex natura notis ac sua salute omnium captui sese ingerentibus contrarium: sed si quis talis ex verbis Dei eruatur, eo ipso non genuinus, sed falsus ac a mente Dei alienus haberi debet.

Die Schrift *Philosophia Sacrae Scripturae Interpres* *), (von *Ludw. Meyer*, einem Arzte und Freunde des Spinoza) *Eleutherop.* 1666. (ed. *Semler. Halle.* 1776.), — hat selbst den Gedanken durchgeführt, dass das Christenthum ohne Geheimnisse gestiftet worden sey und dass die Schrifterklärung auch den Schein derselben zerstören müsse. Unter den englischen Deisten war die Bestreitung und Abläugnung der Mysterien im Christenthume stets ein Grundartikel; unter jenen Männern zeichneten sich in dieser Beziehung aus: Herbert (*De veritate prout distinguitur a revelatione, a verisimili, a possibili et a falso. Lutet. Paris.* 1624), Toland (*Christianity not mysterious. Lond.* 1696), Tindal (*Christianity as old as the creation, or the gospel a republication of the religion of nature. Lond.* 1739, — ed. *J. Lor. Schmidt. Hamb.* 1741), Hume (*Dialogues concerning natural religion. Lond.* 1778); s. *Less Neueste Geschichte des Unglaubens unter den Christen* in *Walch N. Relig. Gesch.* II. S. 1 ff.; III. S. 373 ff. *Stäudlin Geschichte der theolog. Wissenschaften* II. S. 95 ff.; S. 422 ff.;

---

*) Vergl. *Limborch* a. oben angef. O. Pag. 45.

dess. Gesch. des Scepticismus II. S. 139 ff.; Urb. Gottl. Thorschmid *Versuch einer vollständigen engländischen Freidenker-Bibliothek, in welcher alle Schriften der berühmtesten Freidenker nach ihrem Inhalt und Absicht, nebst den Schutzschriften für die Religion aufgestellt werden.* Th. 1. u. 2. *Halle.* 1765; Th. 3. u. 4. *Cassel.* 1766.; und Joh. Ant. Trinius *Freidenker-Lexicon; oder Einleitung in die Geschichte der neuern Freigeister, ihrer Schriften und Widerlegungen* etc. *Leipz. u. Bernb.* 1759.

4) Diejenigen, welche die Glaubensgeheimnisse als Offenbarungen im Christenthume bestritten, gingen davon aus, dass die Mysterien aus dem Heidenthume in das Christenthum übergegangen wären. So erklärt Fr. W. Jos. Schelling in s. Schrift *Philosophie und Religion. Tüb.* 1814:

„Die eigentliche Religion, ihres idealen Charakters eingedenk, leistet auf die Oeffentlichkeit Verzicht und zieht sich in das heilige Dunkel der Geheimnisse zurück. — Heidenthum und Christenthum waren von jeher beisammen und dieses entstand aus jenem nur dadurch, dass es die Mysterien öffentlich machte; ein Satz, der sich historisch durch die meisten Gebräuche des Christenthums, seine symbolischen Handlungen, Abstufungen und Einweihungen durchführen liesse, welche eine offenbare Nachahmung der in den Mysterien herrschenden waren."

Vergl. (im Sinne Schellings) *Joh. Aug. Eberhard Der Geist des Urchristenthums.* Halle. 1807 ff.; hierzu (gegen die Meinung Schellings und dessen Schüler) *Wegscheider Dissert. De graecorum mysteriis religioni non obtrudendis. Gött.* 1805. — *K. Gc. Fr. Gös Die Mysterien der alten Völker, eignen sie sich nach dem Vorgeben einiger neuen Philosophen zu einer Propaganda des Christenthums?* in *Bertholdts Kritisch. Journal der neuest. theolog. Literat.* XIII. St. 2–4. — Dagegen findet der Idealismus (nach dessen Ansicht die Religion die Ideen des Gottesbewusstseyns enthält, die als Offenbarungen in der Geschichte hervortreten) in allen Lehren der Religion die Eigenthümlichkeit von Mysterien; s. Ph. Marheineke *Die Grundlehre der christl. Dogm. Berl.* 1819. S. 38 ff. Da der Kantische Rationalismus die Religion nur als moralische Gotteslehre auffasste, so konnte er auch die Annahme von Geheimnissen in der christl. Religion nicht aussprechen, und wenn er schon ungewöhnliche Lehren im Christenthume anerkannte, so deutete er sie eben als Mittel und Form für den reinen Religionsglauben; in theoretischer Hinsicht sind ihm die Lehren über des Menschen Bestimmung und Verhältniss zu Gott nicht klar, doch in practischer Hinsicht ganz begreiflich; s. Stäudlin *Lehrb. der*

Dogm. u. Dogmengesch. Gött. 1801. S. 106 ff.; s. dagegen *F. Köppen Ueber Offenbarung in Beziehung auf Kant'sche und Fichte'sche Philosophie.* Gött. 1802. — Diejenigen Theologen, welche Mysterien im Christenthume gelehrt finden, haben ihre Ansicht niemals eigentlich und consequent durchgeführt; daher zeigt sich bei ihnen theils eine beständige Ungleichheit und Inconsequenz in der Annahme von Glaubensgeheimnissen im Christenthume, theils sind immer viele mildernde Meinungen und Grundsätze geltend gemacht worden, durch welche der strenge Begriff von Glaubensgeheimnissen der Vernunft und dem menschlichen Interesse näher gebracht, oder mit diesem befreundet werden sollte. Zu den inconsequenten Erklärungen über die Glaubensgeheimnisse sind besonders diejenigen als bemerkenswerth zu bezeichnen, welche sich in der alten Kirche schon bei *Tertullian* und *Augustin* finden, da sie auch in den neueren kirchlichen Systemen Eingang gefunden haben. Bei Tertullian und Augustin war der Glaube (τὸ credere), ihren Systemen zufolge, eine unbedingte Annahme religiöser Ideen (auch des Unbegreiflichen) auf göttliche Autorität und dieser Annahme solle die Seligkeit folgen. In diesem strengen Sinne erklärte sich *Tertullian* ganz bestimmt in seinen Schriften: *De praescriptione adversus haereticos* Cap. VII; — *De Carne Christi* Cap. V. *Augustin* stellte seine Ansicht, dass bei der Schwäche der Vernunft die göttliche Autorität belehrend eintreten müsse, dass der Mensch dieser unbedingten Glauben schuldig sey, namentlich in den Schriften dar: *De utilitate credendi; De civitate Dei* I. Lib. Cap. 23. Inconsequent waren beide darin, dass sie anderwärts auch die Vernunfteinsicht als hinreichend zur Erlangung der Religion und Seligkeit darstellten und dass sie Versuche machten, die Offenbarung, und besonders die Geheimnisse derselben, durch die Vernunft aufzufassen und zu erörtern; s. *Tertullianus De testimonio animae; De poenitentia; Augustinus De Trinitate.* Eben diese Inconsequenz findet sich selbst in den streng supernaturalistischen Systemen protestantischer Theologen, wenn sich diese z. B. im Kampfe gegen die römische Abendmahlslehre auf das Vernunftwidrige in der Wandlung berufen, oder wenn von dieser Seite Lutheraner die calvinische Prädestinationstheorie bestreiten. Noch merkwürdiger aber als diese Inconsequenz, (— da doch das Berufen auf Vernunftwidriges, den Principien der supernaturalistischen Theologie zufolge, kein entscheidendes Argument gegen die Lehre von den Mysterien abgeben konnte —) sind die mildernden Theorien, welche man in dem Artikel von den Glaubensgeheimnissen aufstellte und durch welche man eine Aussöhnung und Vereinigung zwischen der Philosophie und Theologie zu veranlassen suchte. Hierüber s. den folgend. §.

§. 5.

Fortsetzung. — Gebrauch der Vernunft in der Offenbarung.

In dem Artikel von den Glaubensgeheimnissen sind jedoch mildernde Theorien aufgestellt worden, durch die man das strenge *Dogma* von den Geheimnissen der Vernunft und dem menschlichen Interesse näher zu bringen suchte. Von diesen Theorien [1]) sind besonders folgende bemerkenswerth: der Supernaturalismus behauptete bald 1) dass der Vernunft wenigstens ein formaler Gebrauch in Glaubenslehren gestattet werden könne und müsse [2]), bald 2) dass die Offenbarung zwar über die Vernunft hinausgehen, aber nicht gegen die Vernunft sprechen und lehren könne [3]), bald 3) dass die Offenbarung selbst nur eine Fortsetzung der Vernunft sey [4]), bald 4) dass durch die Offenbarung die Vernunft selbst in ihrem Vermögen gehoben oder gesteigert würde [5]), und bald wurde 5) die Ansicht aufgestellt und vertheidigt, dass, nach empfangener Offenbarung, die Vernunft die Kraft hätte, entweder erkennend, oder empfindend, oder in ihren practischen Bedürfnissen der Offenbarung nachzukommen [6]).

[1]) Jede vermittelnde Theorie der neuern (wie auch der älteren) Zeit, sofern sie von dem Begriffe einer geoffenbarten Lehre im Christenthume ausgeht, gehört unter eine von den hier angeführten Classen.

[2]) Vergl. §. 4. Anmerk. 2. Der formale Gebrauch der Vernunft (usus organicus s. instrumentalis rationis) ist noch öffentliche Lehre der protestantischen Dogmatik; sie ging aus der kirchlichen Lehre von der Erbsünde hervor, nach welcher die Vernunft der Offenbarung sich absolut unterwerfen müsse, aber kein Urtheil über den Inhalt jener sich erlauben dürfe, doch wollte man ihre Anwendung zur Schriftauslegung angewendet wissen; s. Jo. Gerhard *Loci theologici. Jen.* 1610. VI. Pag. 129. J. A. Quenstedt *Theologia didactico-polem. Vitcb.* 1701. I. Pag. 38 seq. Pag. 43:

Articuli fidei non in se sunt contra rationem, sed solum supra rationem; per accidens vero fit, ut sint etiam contra ratio-

nem, quando ratio judicium sibi de illis sumit ex suis principiis, nec sequitur lucem verbi, sed eosdem negat et impugnat. — Articuli fidei sunt non solum supra, sed et contra rationem corruptam et depravatam, quae illos stultitiam esse judicat.

Vergl. *Wegscheider Inst.* Pag. 36; 39. Am Ende des 16. und besonders im Laufe des 17. Jahrh. traten in der lutherischen Kirche Gegner vernünftiger Deutungen der Dogmen auf; besonders merkwürdig ist der von Daniel Hofmann (Professor in Helmstädt) erregte Streit, in welchem Hofmann, nach lutherisch-harten Formeln, jeden Gebrauch der Vernunft und Philosophie in der Glaubenslehre verwarf. *Hofmanns* Hauptschrift für diesen Streit waren *Theses De Deo ac Christo. Helmst.* 1598. In denselben (vergl. *Arnolds Kirchen- u. Ketzerhist.* I. S. 948 ff.) hatte er u. a. erklärt:

Quo quanto magis excoleretur ratio humana philosophicis istis studiis — tanto armatior hostis prodiret; et quo se ipsam armaret impensius, eo Theologiam invaderet atrocius et errores pingeret speciosius. Item: Ipsum lumen rationis naturaliter et carnaliter adversari Deo et summis mandatis ejus; imo esse inimicitiam adversus Deum, praecipue in divinis et spiritualibus rebus. Unde sapientia carnis, inquit Corpus doctrinae Julium, vocatur summa ratio, universalem a qua non excipietis Philosophiam in mente Platonis et Aristotelis.

Der länger dauernde Streit begann im Jahre 1621. Auf Hofmanns Seite standen einige Theologen, die sich zu der mystischen Partei von Joh. Arnd hielten; unter ihnen zeichneten sich aus: Joh. Olearius (*Disputatio de philosophiae pio usu, multiplici abusu et sylalogia ex dicto Coloss.* 11 et 2. *Corinth.* 10. *pro Dan. Hofmanni sententia adversus Cornelii Martini philosophi impias calumnias.* 1601); Joh. Angelus Werdenhagen (*Psychologia vera J. B. T., id est Jacobi Bochmii, teutonici. Amstel.* 1632); Wencesl. Schilling (*Consideratio de notitiis naturalibus, vanitatibus metaphysicis opposita. Magdeb.* 1616; *Ecclesiae metaphysicae visitatio* etc. ebendas. 1616; *Unüberwindliche feste Grund Büchlein, welcher massen man Philosophos — — — aufhalten, zurücktreiben, niederstossen und überwältigen soll, kann und mag. Magdeb.* 1617); Andr. Cramer (*Fascicul. Disputationum. Magdeb.* 1617). Unter den Gegnern *Hofmanns* und der Anhänger desselben, welche als streng kirchliche Theologen die *Hofmannsche* Ansicht für Uebertreibung der ächt lutherischen Lehre hielten, zeichneten sich besonders die Helmstädter Gelehrten (mit welchen sich die Wittenberger

§. 5. Gehe. d. Vern. 2. Dan. Hofmann; Muslim. — Basilius Part. 152 verbanden), Jon. Camerer u. Cornelius Martini, wie. Hierüber brauchen auch die Schrift von Jacob Martini (versionirt durch Wolfg. v. Cramer: Schediasma: Verum quid sit unsubtercitrischer Betrübt, was die Vernunft), damit derselben Perfection, Philosophie genannt, sey, niemand zu sich entreiten, und Jemanden nun von einem Gebrauch sie habe in Religionssachen, vorgegangenen allen neuen enthusiastischen Vernunftlehrern und Philosophischenlehrern. Wittenb. 1618. (vorzüglich ist die 2. Abth. dieser Schrift (den wegfällt) Forme (gegen Schilling) Vernunft, was er simplicit) dann u. Consilia Theologica Witebergensia Das ist Wittenbergische Geistliche Rathschläge. Frankf. a. M. 1668. 1. S. 812—836. Ueber die Unfähigkeit u. unsere Arnold a. a. O. Lexic. Diserit. qua summus inter laudationes ac vituperationes alius hodierni de vera sapientia philosophiae, quaestio proponitur. Lips. 1. pars Ipsis sint vitae, modestus adversatur Pag. 60 seq. Walch Einleitung in die Religionsstreitigk. der kath. K. 3. Th. S. 1347. Schmid's Kirchengesch. III. S. 190 ff. Geschichte der protestantischen Theologie von der Reformation bis zu den 40 Jahren des 18ten Jahrhunderts. Von Dr. G. J. Planck. Göttingen. 1831. 3. Bd.

In der Schule wurden die Grundsätze der Philosophie auf den Vernunftkreisen in der Anordnung der Offenbarung tief besonders diesen Mischen (durch v. Schelle: In non prolegomena rationis philosophicae in controversiis theologicis, Lib. tres. Jen. 1664). Von ihm ist auch der Unterschied von einem formalen (principaliter) und materialen (secundario) Gebrauch der Vernunft festgestellt worden; unter jenem (der für nothwendig) die Schlussfolgerung, jedoch verstand man unter der Anwendung der Vernunft zur Schriftauslegung, zur Ableitung von Lehrsätzen und zur Vertheidigung philosophischer Grundsätze, unter diesem die Anwendung der Vernunft zum Beweise und zur Prüfung der Dogmen; v. Ch. Aug. Crusius Dilig. an non philosophia recte augeat posuit, idem verum esse et in philosophia et in theologia; in Jen. Opusc. philosophico-theol. Lips. 1750. Pag. 289 seq. Joh. Gottl. Tölner Was ist Philosophie über Glaubensverhältnisse? in s. theol. Lexicon. I. St. 1. S. 204—207.

In den Gründen von einem formalen Gebrauche der Vernunft kommen also die Theologen der rationalistischen Partei auch heute den Katholiken und Philosophen historischen und (wo) dabei ist auch oft eine Inconsequenz der Supernaturalismus Vor gebrauch der Vernunft voraussetzen wenn z. B. Fr. Ad. Lampe Versuch und deren Gebrauch in Religionssachen, in dess. philos. u. theol. Aufsätzen. Nürnb. 1771. B. 1. Th. 1. S. 1—30. Ueber das Verhältniss der Vernunft zu einer Religion, in s. Opusc. theol. Pag. 503 seq.

Süsskind Ueber das Recht der Vernunft in Anschung der negativen Bestimmung des Inhalts einer Offenbarung, in *Flatts Magaz.* St. 2. S. 89 ff. *C. G. Schütz Theses rationi humanae justam in rerum divinarum cognitione auctoritatem asserendi causa propositae. Hal.* 1818 (veranlasst durch den von Cl. Harms hervorgeruf. Thesenstr.); *Ch. Friedr. Böhme Ueber die Behauptung, dass für die christliche Religionswissenschaft zwar ein formaler, aber kein materialer Vernunftgebrauch gehöre. Neust.* 1820. *Löffler Ueber das wechselseitige Verhältniss des Rationalismus zum Supernaturalismus und umgekehrt;* in dess. *klein. Schriften* Th. 2.

3) Diese Ansicht findet sich schon in der scholastischen Theologie, bei *Thomas Aquin. Summa theol.* I. Pars. Quaest. 7., desohngeachtet wurde sie bei den Socinianern, die sie besonders hegten und von Neuem wieder aufstellten, in der orthodoxen Kirche als eine Hinneigung zum Rationalismus angesehen. Bemerkenswerth ist es jedoch, dass die Socinianer unter der Formel: *Lehren, die über die Vernunft sind*, nicht dasselbe verstanden, was die gewöhnliche kirchliche Sprache auf solche Weise bezeichnete, sondern nur solche Lehren, welche von der Vernunft nicht aufgefunden werden könnten, weil sie besonders historischen Inhaltes seyen; sie behaupteten aber, dass die geoffenbarten Lehren von der Vernunft durchaus eingesehen und im practischen Leben bedeutend werden müssten. Nach dieser Theorie blieb allerdings bei den Socinianern kein Geheimniss in der Offenbarungstheorie mehr übrig; s. §. 4. Anmerk. 3. Ihre Grundsätze sind besonders in ihren Streitschriften über die Trinität vielfach dargestellt worden; vorzüglich gehören hierher: Schlichting *Disputatio de Trinitate;* Andreas Wissowatius *Religio naturalis seu de rationis judicio in controversiis etiam theologicis ac religiosis adhibendo tractatus. Amstelod.* 1635., deutsch: *Die vernünftige Religion, d. i. gründlicher Beweis, dass man das Urtheil gesunder Vernunft auch in der Theologie und in der Erörterung der Religionsfragen gebrauchen müsse, verfasst durch Arsenium Sophianum. Amsterd.* Vergl. *Zerenner Neuer Versuch zur Bestimmung der dogmatischen Grundlehren von Offenbarung und h. Schrift, nach dem Systeme der Socinianischen-Unitarier. Jena.* 1820. — *Winer Comparative Darstellung* etc. S. 6.

Diese Theorie des 17. Jahrh. wurde im Anfange des 18. durch Joh. Locke wieder bestritten, welcher auch den Grundsatz hatte, dass die Offenbarung nur über und nicht gegen die Vernunft sprechen könne; s. dess. Schrift: *An essay concerning human understanding* etc. Lond. 1731; franz. *Essay philosophique concernant l'inten-*

dement humain etc. *Amsterd.* 1750. S. fern. die am Schlusse der vorherg. Anmerk. angef. Schriften, dazu *Schuderoff Briefe über Rationalism. u. Supernaturalism.* in s. *Journal für Veredl.* 1811. II. St. 3. *Joh. Fr. Röhr Briefe über den Rationalismus. Zur Berichtigung der schwankenden und zweideutigen Urtheile, die in den neuesten dogmatischen Consequenzstreitigkeiten über denselben gefällt worden sind. Aachen. (Zeitz)* 1813. *Rationalismus u. Supranaturalismus, Kanon, Tradition u. Scription*, von *Joh. Schulthess* u. *J. C. v. Orelli. Zürich.* 1822. *Wegscheider Instit.* Pag. 39 seq.

4) Diese Ansicht ist bei den neueren Supernaturalisten sehr gewöhnlich und von verschiedenen Seiten behauptet und erörtert worden. Man führte sie besonders auf eine doppelte Weise aus, 1) dass man behauptete, die Vernunft habe sich der Offenbarung, einem Geschenke von Gott, der höchsten Vernunft, hinzugeben. So ist diese Ansicht, zum Vortheile des Supernaturalismus, vorzüglich von *Reinhard* (in dessen *Geständnissen*) erörtert worden; s. hierzu *Heinr. Gottl. Tzschirner Briefe, veranlasst durch Reinhards Geständn., seine Predigten und Bildung zum Pred. betr. Leipz.* 1811. Br. V.; *Conr. Benj. Meisner Sendschreiben an den Hrn. Sup. Jon. Schuderoff in Ronneb. über s. Predigten, in der neuesten Zeit gehalten, mit einer kurzen Revision der durch Reinhard und Tzschirner veranlassten Controvers über Rationalism. u. Supranaturalism. Leipz.* 1813; 2) dass man darlegte: die Offenbarung habe in ihren Glaubenslehren und Geheimnissen nur solche Gedanken ausgeführt und anschaulicher gemacht, die von der Vernunft nur schwach angedeutet, oder geahnet, oder in einem moralischen (practischen) Bedürfnisse der Menschen angedeutet würden. Diese Theorie ist besonders von *F. Köster* entwickelt worden in der Schrift: *Das Christenthum die höchste Vernunft. Kiel.* 1825. — Diese zweite Ansicht lag übrigens schon ganz in der Vorstellung der alexandrinischen Kirchenväter (s. den VII. Absch. im I. B. der *Dogmengesch.* v. *Münscher*), welche die Lehre aufstellten, dass der Logos die höchste Regung und Stimme der Vernunft und der göttlichen Offenbarung sey, so dass die höhere Lehre (γνῶσις) sich zugleich in beiden, doch in der Offenbarung noch reiner und vollständiger, finden müsse. Bei den Scholastikern war es auch ein gewöhnlicher Gedanke, dass Gott die erste Wahrheit sey und in diesen Gedanken legten auch sie den Satz, dass die Offenbarung und Vernunft (beide als Geschenke Gottes, von denen aber die Offenbarung das höhere Geschenk sey) mit einander übereinstimmen müssten, und dass die Offenbarung die Vernunft zur Vollendung bringe. Auch bei den Arminianern fin-

den wir diesen Gedanken ausgesprochen; s. *Limborch* in s. *Theol. Christ. Lib.* I. *Cap.* XII. Pag. 42 seq., wo er u. a. sagt:

> Lux [sc. ratio] luci [sc. revelationi] contraria non est, sed una altera major. Revelatio non destruit, sed perficit rationem, adeo ut, quod ratio sola non apprehendebat, id accedente revelatione clare percipiat.

Vergl. ebenso *Petr. Dan. Huetii* (Catholik) *Alnetanae quaestiones de concordia rationis et fidei. Cadom.* 1682. *Lips.* 1719.; s. §. 7. Anmerk. 6.

5) Diese Ansicht ist der gewöhnliche Grundsatz bei den Mystikern der christlichen Kirche und vollkommen entwickelt war sie schon im 12. Jahrh. durch Bernh. von Clairvaux, der durch seinen Streit mit Abälard zu ihrer Entwickelung veranlasst war. Diese Theorie, welche Vernunft und Glauben in sich vereinigen sollte, wurde von Bernhard besonders auf Hebr. 11, 1. gegründet; er erklärte die Worte: *Ἐστι δὲ πίστις, ἐλπιζομένων ὑπόστασις* so, dass durch den Glauben die höheren Begriffe und Erwartungen der Menschen möglich und begründet würden. Die Theorie Bernhards s. in A. Neander *Der heilige Bernhard und sein Zeitalter. Berl.* 1813. S. 145 ff. Dazu vergl. H. Schmid *Der Mysticismus des Mittelalters in s. Entstehungsperiode. Jena.* 1824. In der späteren Zeit stimmten mit dieser Theorie vorzüglich die Meinungen überein von Schwenkfeld (s. *Arnold Kch.- u. Ketzergesch.* I. S. 703 ff.; *Baumgarten Gesch. der Religionspart.* herausg. von *Semler. Halle.* 1766. S. 1057 ff.; Schwenkfelds Schriften: *Von dem Laufe des göttl. Wortes*, in s. *Epistolar* im 2. Th. 2. Buch. S. 327—336. *Salig* III. S. 950 ff.; 968 ff. *Von der heiligen Schrift, ihrem Inhalt, Amt, rechten Nutz, Brauch u. Missbrauch*, s. *Salig* a. a. O. S. 1040 ff. *Vom Evangelio Christi und vom Missbrauch des Evangelii*, im *Epistolar* I. S. 319 ff. *Walch Biblioth. Theol. Sel.* II. Pag. 66 seq.); Paracelsus (s. *Brucker Hist. crit. philos.* IV. 1. Pag. 647 seq. *Köhler Münzbelustigungen* XI. S. 371 ff.; *Schröckh Lebensbeschr. berühmt. Gelehrt.* I. S. 42 ff. Ueber die Lehre: *Arnold* I. S. 778 ff.; *H. Corrodi Krit. Gesch. d. Chiliasmus* III. 1. S. 276 ff.; die Schriften des Paracelsus sind zuerst einzeln von *Andr. Bodenstein*, dem Sohne Carlstadts, herausgegeben worden, dann zusammen unter d. Titel: *Bücher und Schriften des — — Philippi Theophrasti — Paracelsi — — an den Tag geben durch Joh. Huserum. Basel.* 1589. *Strassb.* 1603); Weigel (s. *Walch Streitigk. ausser der luth. Kirche* IV. S. 1024 ff. *Corrodi* a. a. O. III. 1. S. 309 ff. *Arnold* a. a. O. I. S. 1089 ff. *Geschichte der*

protest. Theologie von der Konkordienformel bis in die Mitte des achtzehnten Jahrh. v. G. J. Planck. S. 72 ff. — Weigels Schriften: *Kirchen- od. Haus-Postill über die Sonntags- und fürnehmsten Fest-Evangelien. Neuenstatt.* 1617. *Der güldene Griff d. i. Anleitung alle Dinge ohne Irrthum zu erkennen. Ebendas.* 1617. *Super Apocalypsin Johannis compendiosa via s. Methodus ad veram theologiam. Frcft.* 1619); Böhm (s. *Brucker* a. a. O. IV. 1. S. 695 ff.; *Rätze* in *Ersch* u. *Gruber Encyclop.* XI. S. 170 ff.; *Arnold* a. a. O. I. S. 1131 ff.; *Schröckh* IV. S. 679 ff.; *Planck* a. a. O. S. 77 ff.; — Böhms Schriften, s. *Theosophia revelata. Alton.* 1715); die Quäker (s. I. Abtheil. §. 5. und Anmerk. 19 das.); die Methodisten und Swedenborgianer (s. §. 5. Anmerk. 20 u. 21); die Neuevangelischen unserer Tage sowohl nach ihrer Theorie, als auch nach ihrer Praxis. — Vergl. §. 1. Anmerk. 4.

6) Alle vorher genannten mildernden Lehren haben doch in der Anwendung nicht den Einfluss und die Bedeutung gehabt, welche dieser Ansicht eigenthümlich gewesen und noch sind. Auch sie war schon in der alten Kirche bekannt; auch ihr hat eine unrichtig erklärte Stelle der h. Schrift, Jesaia 7, 9, als Grundlage dienen müssen. Diese Stelle galt in der griechischen und lateinischen Kirche als classisch; auf sie wurde in der älteren Zeit fast die ganze Lehre von Vernunft und Glauben gebaut und von den bedeutendsten Kirchenlehrern angewendet. Die in dem Worte תַּאֲמִינוּ liegende Paronomasie ist von Luther glücklich wiedergegeben (s. zu der sonst schwierigen Stelle *Gesenius Commentar über den Jesaia* I. Abth. 1. S. 282 ff.); man gab dieser Stelle in der alten Kirche (vergl. *August. Epist.* CCXXII. ad *Consensium*) die Wendung: der Glaube müsse vorangehen, um der Einsicht den Weg zu bahnen und nach der Offenbarung vermöge nun auch die Vernunft die Geheimnisse in der Offenbarung zu erforschen. Dieser Grundsatz war auch in der Schule des M. A. Princip bei Erörterung der oben angegebenen Ansicht; so führte die Hauptschrift des *Anselmus von Canterbury Proslogium* auch den Titel: *Fides quaerens intellectum* — nach jener Stelle des A. T. und Anselmus meint: dass der Glaube nur den Menschen gegeben sey und von denselben gefordert werde, damit sie zum Wissen gelangen sollten. Dieser Grundsatz endlich lag durch alle folgenden Zeiten den verschiedenen Versuchen zu Grunde, die in allen Parteien geschahen, um die Glaubensgeheimnisse in philosophische Gedanken zu fassen. Besonders ist er von der römischen Kirche festgehalten worden und die pariser Universität bezeichnete die Lehre Luthers, dass die Philosophie und Theologie, d. h. die Vernunft und der Glaube, in

einem Widerstreite unter sich stehen könnten, als ketzerisch. Die römische Kirche hatte zugleich auf die unter den atheistischen Philosophen des 15. und 16. Jahrh. gangbar gewordene Methode Rücksicht zu nehmen, die Gott läugnenden Lehren als blosse Lehren der Philosophie zu bezeichnen und sich hierbei auf die Offenbarung zu stützen. Petrus Pomponatius aus Mantua stellte in dem *Tractatus de immortalitate animae. Bonon.* 1516. als Grundsatz auf, dass das, was die Philosophie für unmöglich halte, — die Unsterblichkeit der Seele —, zuletzt allein von dem Glauben und der Kirche angenommen werden müsse. Selbst auf der Lateransynode unter Leo X. wurde festgesetzt, dass Vernunft und Glaube sich nicht widersprechen könnten (— und dennoch wurde von der späteren catholischen Kirche dieser Gedanke verlassen —), s. Sess. VIII. am 19. Decbr. 1513. in dem Werke *Conciliorum Tomus* XXXIV. Ab Anno MCDXLVII ad annum MDXXVII. *Parisiis.* 1644. Pag. 302; 333 seq. *Harduini Acta Conciliorum et Epistolae Decretales ac Constitutiones summorum Pontificium.* Tom. IX. *Par.* 1714. Pag. 1719 seq. Unter den Schriften aus der späteren Zeit, in welchen man die Vernunftgemässheit der Glaubens- und Kirchengeheimnisse zu erweisen suchte, sind folgende besonders merkwürdig im 16. Jahrh.: Guilielm. Postellus (Jesuit) *De Rationibus spiritus sancti.* 1548; im 17. Jahrh. (aus der reformirten Kirche): Nicolaus Vetellus *Rationale theologicum. Genev.* 1628. Hermann Roel (Cartesianer; † 1718) *Diss. De religione rationali. Francf.* 1686; dazu gehören die im Jahre 1700 zu *Frafomer* ersch. *Disputationes philosophicae de theologia naturali duae;* ferner im 18. Jahrh. Leibnitz *De concordia rationis et fidei;* und Huetius *Quaestiones de concordia rationis et fidei* 1719; in der neuesten Zeit: Tholuck *Die Lehre von der Sünde und vom Versöhner, oder die wahre Weihe des Zweiflers. Hamb.* 1823. — Mit Rücksicht auf die im §. zuletzt angeführte Ansicht haben die Theologen aller Parteien, auch die streng protestantischen, die Versuche, — obschon immer auf inconsequente Weise — fortgesetzt (besonders durch Analogien in der Vernunft), die Glaubensgeheimnisse zu erläutern.

Eine eigenthümliche Ansicht und Anwendung dieser Lehre fand noch bei denjenigen Statt, welche der theoretischen Vernunft, oder dem practischen Bedürfnisse des Menschen die Eigenthümlichkeit beilegten, nach empfangener Offenbarung erkennend oder empfindend den Glaubensgeheimnissen nachzukommen, so dass die geoffenbarte Glaubenslehre immer einen Stoff darbiete, welcher den Menschen practisch anspreche. Diese Ansicht wurde besonders von den Pietisten ausgeführt (s. Spener *Die allgemeine Gottesge-*

lahrtheit aller gläubigen Christen und rechtschaffenen Theologen. Frkft. 1680; — *Walch Religionsstr. der luth. Kirche.* I. S. 547 ff.; II. S. 1 ff.; IV. S. 1034 ff.; dess. *Theol. Biblioth. Selecta* II. Pag. 704 ff.; — Just. Joach. Breithaupt *De vera Dei rerumque sacrarum notitia. Hal.* 1707. Joh. Arnd *De vero Christianismo; Walch Theol. Bibl. Sel.* II. Pag. 921 seq.), indem sie die Theologie, besonders auch den geheimnissvollen Inhalt der Offenbarung, nur auf das Gefühl und Gemüth bezogen. Dieselbe Anwendung der Religionsgeheimnisse findet in den herrenhutischen Gemeinden Statt; vergl. Spangenberg *Idea fidei Fratrum oder Kurzer Begriff der christlichen Lehre in den evangelischen Brüdergemeinden. Barby.* 1779. — *Acta hist. eccl. nostri temporis* VI. Pag. 431 seq.; 680 seq.; 927 seq.; 1003 seq. VII. Pag. 100 seq.; 258 seq. *Lud. Schaaff Die evangelische Brüdergemeinde. Leipz.* 1825. Auch in der neueren Zeit ist diese Ansicht von kirchlich denkenden, practischen Dogmatikern ausgeführt worden; s. *J. J. Griesbach Anleitung zur gelehrten Kenntniss der populären Dogmatik. Jena.* 1779; 2. Aufl. unt. d. Titel: *Anleitung zum Studium der populären Dogmatik, besonders für künftige Religionslehrer.* 1786. ebendas. *A. H. Niemeyer Briefe an christliche Religionslehrer*, 1—3. Samml. über popul. u. pract. Theol. *Halle.* 2. Aufl. 1803. *Dess. Populäre und pract. Theologie, oder Methodik u. Materialien des christl. Volksunterrichts.* 6. Aufl. *Halle.* 1823. — Alles diess zeigt, dass die Kirche und selbst die strenge Ansicht und Lehre über Offenbarung immer wissentlich und unwillkürlich nach einer Ausgleichung zwischen Vernunft und Offenbarung gestrebt hat. Diese Bemühungen, soviel sie auch Verdienst um die geistige Ausbildung in der Kirche hatten, wären unnöthig gewesen, wenn sich die Kirchenlehre vom Anfang an nur an die h. Schrift gehalten hätte, da diese weder den Namen von Mysterien enthält, noch einen Artikel über diese als wesentliche Lehre des Christenthums vorträgt, noch viel weniger ihrem Inhalte nach Anspruch darauf macht, über der Vernunft und dem menschlichen Interesse zu stehen, oder jener und diesem zu widersprechen. Mit diesen Bestrebungen hängt auch eine Art von Untersuchungen zusammen, welche unter dem Namen *christliche Philosophie* oder *Philosophie des Christenthums* in der neuesten Zeit auf dem Gebiete der Theologie aufgekommen ist. Mit jenem Namen hat unsere Zeit verschiedene, besonders folgende Begriffe verbunden: 1) den Versuch, das Ganze der kirchlichen Glaubenslehre philosophisch, vorzüglich speculativ, zu erklären und anzuwenden; 2) die Prüfung von dem schriftmässigen oder kirchlichen Christenthume; 3) die Untersuchung über das allgemeine Verhältniss zwischen Vernunft oder Philosophie und

Christenthum. In der ersten Ansicht hatte schon *Lessing* sein Werk: *Christenthum der Vernunft* geschrieben; späterhin *Fr. Köppen* seine *Philosophie des Christenthums. Leipz.* 1813—1815; *Ch. Aug. Clodius* seine Schrift *Christus und die Vernunft. Leipz.* 1822; in der zweiten Ansicht schrieb *Rückert* seine *Christliche Philosophie. Leipz.* 1826, und in der dritten Ansicht *Rust* sein Werk *Philosophie und Christenthum. Mannh.* 1825.

§. 6.

Philosophische Speculation über die Wirklichkeit der Offenbarung.

Die Möglichkeit und das Vorhandenseyn der unmittelbaren Offenbarung war weder in der älteren, noch in der jüngeren Kirche bestimmt bezweifelt worden [1]); die bestimmte Abläugnung der Realität der unmittelbaren Offenbarung (Naturalismus) trat erst in der Mitte des 17. Jahrh. hervor [2]). Der Streit, welcher sich dann zwischen dem Naturalismus und Supernaturalismus erhob, erhielt durch die Philosophie Kants eine besondere Bedeutung und durch sie wurde zuerst der Unterschied zwischen Naturalismus und Rationalismus begründet [3]); doch ist dieser Unterschied in der neuesten Zeit wieder aufgehoben und der Begriff jener Ausdrücke verschieden bestimmt worden [4]).

1) Selbst die Häretiker älterer und jüngerer Zeiten hielten doch die Anerkenntniss einer unmittelbaren Offenbarung, bei allen paradoxen Behauptungen, die sie sonst aufstellen mochten, fest und auch die verschiedenen Parteien der christlichen Kirche bekannten sich öffentlich in ihren Symbolen zur unmittelbaren Offenbarung; s. §. 1. mit den Anmerkungen.

2) Im 15. und 16. Jahrh., als eine allgemeine Opposition gegen die Kirche sich erhob, blieb doch der Glaube an die Offenbarung und die Unterordnung der Vernunft und Philosophie unter die Offenbarung wenigstens in den allgemeinen Formeln, die in der Kirche gebraucht wurden, herrschend. Neuerlich hat man oft die Meinung ausgesprochen, dass ein Rationalismus im Sinne der Reformatoren, der ihnen aber nicht klar vorgeschwebt, gelegen habe; diese Meinung ist nur dann einzuräumen, wenn der Ausdruck Rationalismus im weiteren Sinne, also in der Bedeu-

§. 7.

Ueber die Nothwendigkeit der Offenbarung.

So lange die Vorstellungen über Vernunft und Offenbarung in der Kirche nicht scharf und bestimmt aufgestellt wurden, — also bis in die neueren Zeiten —, fanden sich in der rechtgläubigen Kirche auch stets die beiden Gedanken (ohne dass eine bestimmte Vereinigung derselben gesucht worden wäre) von der Nothwendigkeit der Offenbarung für die Menschen, so wie von der Wahrheit und Würde der Vernunftreligion neben einander [1]). Die Nothwendigkeit einer Offenbarung leitete die kirchliche Theorie aus der Proposition, dass die Kraft der Vernunft in der Menschheit durch die Sünde des ersten Menschenpaares geschwächt worden sey, dass die Offenbarung dieser Schwäche aufhelfen müsse — absolute Nothwendigkeit — [2]). Im Zeitalter der Reformation wurden die Socinianer mit Unrecht beschuldigt, die Nothwendigkeit der göttlichen Offenbarung geläugnet zu haben [3]); gegründeter traf diese Beschuldigung die Arminianer [4]). Mit grosser Entschiedenheit sprachen sich die Deisten gegen die Nothwendigkeit der Offenbarung überhaupt und dafür aus, dass die Vernunftreligion dem Menschen genüge [5]). Seit dem Ende des 17. Jahrh. wurde besonders die Skepsis zur Begründung der Nothwendigkeit der Offenbarung angewendet und späterhin gab die Kantische Philosophie Veranlassung, diese Nothwendigkeit auf die allgemeine Unsicherheit der Vernunft und ihrer Erkenntniss zu gründen [6]). In der neuesten Zeit nimmt der mildere Rationalismus nur eine relative Nothwendigkeit der Offenbarung an, der strenge Rationalismus läugnet sie [7]).

[1]) S. Luthers Aussprüche in den in §. 4. Anmerk. 2. angeführten Citaten; Ansichten von Socinianern und Arminianern in §. 4. Anmerk. 3.; vergl. ebendas. Anmerk. 4.; ferner §. 5. Anmerk. 3. u. 4.

[2]) In der alten Kirche gab es übrigens auch noch eine andere Ansicht, als die von dem Falle der ersten Menschen und der daher

entstandenen Depravation des menschlichen Geschlechts, weshalb eine unmittelbare Offenbarung zur geistigen Aufhilfe der Menschheit nothwendig geworden sey, nämlich die, nach welcher durch den Uebermuth und durch die Verkehrtheit der Weisen unter den Völkern das Vermögen der Vernunft niedergedrückt, oder das Licht des Menschen zur Erkenntniss des Höheren und Göttlichen verdunkelt worden sey. Diese Ansicht (obschon sie in der Kirche weniger Beifall fand) wurde besonders von *Athanasius* in seiner *Oratio adv. gentes* und von *Augustin* in seinem Buche *De civitate Dei.* Lib. II., dargestellt. Augustin behauptet aber auch auf das Bestimmteste die Nothwendigkeit der göttlichen Offenbarung wegen der Sünde der ersten Menschen, die den Geist des Menschen geschwächt habe, s. die Auszüge in *Münschers Lehrbuch der christl. Dogmengesch.* 3. Aufl. von *Dan. v. Cölln* S. 374 ff.; diese Theorie *Augustins* wurde in den orthodoxen Lehrbegriff aufgenommen und auch in der späteren Kirche herrschend. Diese Theorie schliesst aber auch die absolute Nothwendigkeit der Offenbarung in sich; s. die Proposition der kirchlichen Theorie in den Citaten aus den Bekenntnissschriften in §. 4. Anmerk. 2.; vergl. dazu §. 1. Anmerk. 1. Näheres unten im Abschn. über die Erbsünde.

3) Die Socinianer waren ihrem Systeme nach nur Vernunftgläubige, indem sie die Schriftdeutung den Vernunftprincipien unterordneten; vergl. §. 4. Anmerk. 3. u. §. 5. Anmerk. 3.; ferner Ostorod S. 43 in s. schon angef. Unterrichtung:

> Denn viel ein ander Ding ists, dass man etwas mit seinem Verstand nicht kann begreifen (denn wir bekennen gern, dass ein Christenmensch viel Ding schuldig ist zu glauben, die er mit seinem Verstand nicht begreifen kann) und ein ander Ding ist es, dass der Verstand zeiget, weiset, zeuget und schreyet, dass etwas auf keine Weise nicht seyn, noch bestehen könne. Derhalben soll man wissen und es gänzlich dafür halten, dass obwohl viel Dinge, so uns zu glauben von nöthen sind, in heil. Schrift gefunden werden, welche allen menschlichen Verstand übertreffen, so streiten sie doch nicht wider menschliche Vernunft und Verstand, das ist: unser Vernunft lehret uns nicht öffentlich, hell und klar, dass sie sollen falsch und nicht wahrhaftig seyn.

Vergl. *Schlichting De s. Trinitate* Pag. 126 seq. Aus dem Gedanken der Socinianer, dass Lehren des Christenthums über die Vernunft seyn können, ergibt sich schon, dass die Socinianer die Nothwendigkeit der Offenbarung bekennen und lehren mussten. Aber auch noch von einer anderen Seite her behaupteten sie einen strengen Supernaturalismus, denn sie waren (— und Faustus Soci-

ses selbst —) in der neuern Kirche die ersten und einzigen, welche das Verwerfl. des Messiach (— ihr so und für sich die Gottheerkennendes Apostelwort —) nur unmittelbar Principale Religion; die leidigen daher selbst die Veranstaltungen von der Offenbarung des Alt. Test. [illegible] Lasaul. S. Peter. Socinus P. Lanbertus. S. Scripl., in dem Opp. I. Pag. 272. ferner dess. Disput. De Jesu Christ. Serv. P. III. in d. Opp. Pag. 391. Curcen. Rector. Quaest. 19. ob genommen sey dem Justus mit, religionem Christianam esse eversam? Ipse religionis Christianae auctores, qui fuit hanc divinam esse dicunt, religionem, quae etiam ab Evangeliis.

Daraus a. a. O. S. 13:

Da heute dem, was der Mensch von Gott und seinem Willen wissen nicht wissen, nur was ihm Gott selber offenbaret, ähnlich Unterschiedliche Kirche Offenbarungen, wenn sie manchen sie, so kann der Mensch nicht allein die göttlichen Sachen verstehen und begreifen, sondern er wird auch darum gezwungen werden, wo er sie nicht begreifft, wie an dem Ort Paul. Rom. 1. 19. 20 Irrungen wird [illegible] dem Sinn nicht gemäss klar, sondern Gott gerechte ist, wo es nicht in der Menschen Macht wäre, göttliche Sachen, wenn sie ihre innerliche Wort von Gott geoffenbaret werden, zu verstehen und zu begreiffen.

Diese Ansicht liegt mit dem socinianischen Grundsatze zusammen, das die Menschen durch Vereinigung der Unterschiede sich bemühen, hienieden auch die Vorgestellt-Sachen überhaupt in sich gestaltet werden, durch Gott Christus, deinen, das Vermittler zwischen Gott und dem Menschen, sey die Unterschiedheit wiederhergestellt worden. S. Petr. Socin. Praelect. Theol. in Joh. Cap. I. Pag. 1. Curcel. Q. 283 [illegible] 408. Nähern sich in d. Lehre von der Erlösung und Versöhnung. So kann die Lehre von der Sünde in einem supernaturalistischen Anlage. S. Zanchius Neuer Versuch der Bestimmung der dogmatischen Grundlehren von der Offenbarung und Schrift nach dem Systeme der Socinianischen Lehrart. Jena. 1828.

6) Die Anerkennung, überhaupt eine freiheitliche Partei der streng christlichen Kirche, hingegen die Unterschiedlichkeit der positiven Religion, nicht sowohl in Hinsicht auf die Erkenntniss, als vielmehr in Hinsicht auf die Religion des Menschen; denn obgleich ihre geschichtliche Bildung vor darauf hinausläuft, dass unter dem freien Dogmen nur einige allgemein nothwendig wären, s. §. 2. Anmerk. 3), so war doch die Meinung der Socinianer nicht, dass die Unterschiedlichkeit der Vorausstellungen zur Seligkeit der Menschen, s. Lossecker Theolog. Christ. Lib. I. Cap. II. Pag. 3. — lugnet, liest sollte Deitaste nicht sehr ist immer, in seinen be-

men exstare principia, quibus homo ope rectae rationis in cognitionem Dei non tantum pervenire possit, sed et, si rationem in consilium adhibeat, pervenire debeat.

Lib. IV. Cap. V. Pag. 319:

Deus vult omnes homines salvari.

Vergl. Lib. IV. Cap. VI. Pag. 324 seq. — Confessio *sive* Declar. *Sententiae Pastor., qui in foederato Belgio Remonstrantes vocantur.* Pag. I:

Quisquis Deum rite colere et aeternam salutem certo atque indubie consequi vult, ante omnia ei necessum est, ut credat, Deum esse.

S. mehres auf die Seligkeit sich Beziehendes im Abschn. über die Prädestination. In die Fussstapfen der Arminianer traten unter den Lutheranern die Synkretisten, welche Georg Calixt folgten, obgleich auch sie sich gewöhnlich äusserlich nur darauf beschränkten, dass unter den kirchlichen Dogmen nur einige zur Seligkeit nothwendig wären; s. §. 2. Anmerk. 3.

5) Der älteste der englischen *Deisten*, obgleich der mildeste, Ed. Herbert, hat schon in seinen Schriften, besonders in der Schrift *De religione gentilium errorumque apud eos causis. Amstelod.* 1663. den Gedanken von der Zulänglichkeit der Vernunftreligion bestimmt durchgeführt (s. auch §. 4. Anmerk. 3.). Das Wesentliche aller Religion hat er nur auf fünf Artikel zurückgeführt, die Nichts umfassen als Glaube an Gott und Unsterblichkeit; er suchte sie im ganzen Heidenthume nachzuweisen und folgerte hieraus, dass die Offenbarung des Christenthums nicht als nothwendig erscheine. Jene fünf Sätze finden sich a. a. O. Pag. 210:

1. esse Deum summum: 2. coli debere: 3. Virtutem esse praecipuam cultus divini partem: 4. resipiscendum esse a peccatis: sed et hic ultimus, dari praemium et poenam tum in hac vita, tum post hanc vitam, stetit, in aeternumque stabit. Quantumvis enim supra eorum basim sexcenti errores accumulentur, ex quinque tamen hisce columnis, inter se nexis, ita fulcitur cultus Divini ratio, ut moles quaecunque — hisce superposita, haut labefactare, vel locum movere posset aedificium. Haec igitur providentiae divinae universalis castaeque Religionis sunt firmamenta illa, quae nullo defuere vel deesse possunt saeculo, vel regioni. — Pag. 217: Et quidem quinque hosce articulos bonos catholicosque esse, unusquisque procul dubio fatebitur: ad salutem tamen aeternam comparandam non sufficere perhibebunt nonnulli. Caeterum, qui ita locutus fuerit, nae ille quidem audax; nedum saevum temerariumque effatum (mea sententia) protulerit, quum nulli satis explorata sint judicia Divina; quam etiam ob causam neque eas sufficere protinus dixerim: — — neque tandem ex recta com-

tung genommen wird, dass er das Vernunftstreben, die Selbstüberzeugung ausdrücken soll; ausserdem lag es aber nicht im Sinne der Reformatoren (auch führten ihre Principien nicht dahin), dass sie die Vernunft geradezu über die Offenbarung hätten stellen, dass sie jene dieser hätten entgegensetzen wollen. Die Meinung der Reformatoren über die Offenbarung war supernaturalistisch; der sophistischen Vernunft sprachen sie geradezu das Vermögen für das Göttliche ab. Am vollständigsten finden sich die Aeusserungen der Reformatoren über Vernunft und Offenbarung in Ammons Abhandlung: *Die Vernunft im Sinne Luthers, Melanchthons, Zwinglis und Calvins* in *Winers* angef. *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie.*

Eine Epoche in der Geschichte des Artikels über die Wirklichkeit der Offenbarung machte die Erscheinung des Deismus in der englischen Kirche; dieser war zunächst durch die äusserliche bürgerliche Freiheit und durch die Fortschritte und Ansprüche der Philosophie in der Mitte des 17. Jahrh. hervorgerufen worden. Der Ausdruck Deismus sollte sowohl die Trennung vom Atheismus, als auch von der kirchlich positiven Religion bezeichnen; — vom Atheismus insofern, als damals die kirchliche Meinung die Abweichung von der Kirchenlehre, besonders in allgemeinen Begriffen, für Atheismus erkannte. Seit dem Erscheinen des Deismus (und auch des *Spinozismus*) trat die Abläugnung des Vorhandenseyns einer unmittelbaren Offenbarung deutlich hervor. Die Partei, welche dieser Denkart zugethan war, nannte sich, zum Unterschiede von den Protestanten überhaupt, Freidenker, — ein Name, der auf diese Weise zum Parteinamen wurde; Anton Collins gebrauchte ihn zuerst in seiner Schrift: *A discourse of freethinking. Lond.* 1713; dazu dess. Schriften: *A discourse of the grounds and reasons of the christ. relig. Lond.* 1724; *The scheme of literal prophecy considered. Lond.* 1726. S. auch die Citate am Schlusse der Anmerk. 3. im §. 4. Ueber die Principien des kirchlichen Glaubens über die Vernunft und Offenbarung war vorher in der Kirche nie so frei, so lossagend, aber auch nie so genau und philosophisch gedacht und gesprochen worden, als von der Zeit des Deismus an. An denselben und an die demselben verwandte Philosophie des Empirismus, — eine Philosophie, welche durch Joh. Locke in England sich verbreitet hatte, — schlossen sich im 17. Jahrh. alle freien Erörterungen über Vernunft und Offenbarung an; an sie schloss sich die in übertriebener Freiheit sich gefallende, selbst bis zur Blasphemie gesteigerte französische Philosophie, deren wichtigster Fürsprecher, besonders in Hinsicht auf Religion und Christenthum, im 18. Jahrh. auftrat, — näml. Franc. Maria Arouet de Voltaire († 1778. —: Schriften:

Collection des lettres sur les miracles. Neuschat. 1765; *Nouveaux mélanges philosophiques, histor. et crit. Génèv.* 1765; *Evangile du jour. Lond.* 1769; *Question sur l'Encyclopédie. Génèv.* 1771.), an sie schlossen sich auch die Encyclopädisten an. Jene Philosophie verband den englischen Deismus mit dem Materialismus und Antimoralismus. Ihr Einfluss auf die deutsche Theologie und das kirchliche Leben überhaupt ist anerkannt; genaue Darstellungen hiervon finden sich besonders in *Henke's Kirchengeschichte des* 18. *Jahrhunderts*, in *Mosheims Geschichte der Feinde der christlichen Religion, aus dess. Vorlesungen herausg. u. bis auf jetz. Zeiten fortges. von Gottfr. Winkler. Dresd.* 1783, in *Bretschneiders* Werk: *Ueber die Unkirchlichkeit dieser Zeit im protest. Deutschland. Gotha.* 1820. — Die Forschungen über Vernunft und Offenbarung sind dann noch besonders durch Jon. Jac. Rousseau (*Emile, ou de l'Education. Amst.* 1762, deutsch von *C. F. Cramer. Braunschw.* 1789. *Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes. Amst.* 1755. etc.) und David Hume (*Treatise of human nature* etc. *Lond.* 1738, deutsch von *Ludw. H. Jacob. Halle* 1790. *Essays moral, political and literary. Edinb.* 1742. *Enquiry concerning human understanding. Lond.* 1748, deutsch von *Sulzer. Hamb.* u. *Leipz.* 1755; von *Tennemann. Jena.* 1793. *The natural history of religion. Lond.* 1755. *Dialogues concerning natural religion*, deutsch von *Schreiter*, mit einem Gespräch über den Atheismus von *Platner. Leipz.* 1781), — Philosophen von einer milderen und würdigeren Denkart, als die Materialisten hegten, — gefördert worden. Beide Philosophen bekannten sich zum Deismus, ohne jedoch die Religion überhaupt anzugreifen, oder das Christenthum in seiner Bedeutung und Würde beschränken zu wollen. In Beziehung auf diese Materie hat sich auch *K. Fr. Stäudlin* ausgesprochen, in dem Werke: *Geschichte und Geist des Skepticismus. Lpz.* 1794.

3) Hinsichtlich des hier angedeuteten Gegenstandes machte die Kantische Philosophie Epoche; mit dem durch sie neu erwachten philosophischen Leben kam auch eine grössere Freiheit für die Forschungen auf dem religiösen Gebiete in die protestantische Kirche und in Beziehung auf die Meinungen über Vernunft und Offenbarung entstand eine dreifache Partei, nämlich eine solche, welche dem Supernaturalismus (der früher die einzig herrschende Lehre gewesen war und nun als Parteilehre angesehen wurde), eine solche, welche dem Naturalismus und eine solche, welche dem Rationalismus ergeben war oder ist. Für die Abläugnung des Vorhandenseyns der unmittelbaren Offenbarung kam der Name Na-

turalismus in Gebrauch, — ein Ausdruck, der dann später oft mit dem Namen Rationalismus abwechselte. Von den Theologen älterer und neuerer Zeit wurde der Naturalismus häufig auch Atheismus genannt; diese Beziehung des Naturalismus ist in der neuesten Zeit von *Tittmann* durchzuführen gesucht worden in der Schrift: *Ueber Supranaturalismus, Rationalismus und Atheismus. Leipz.* 1816. Bei den älteren Theologen hatte der Ausdruck Atheismus für Naturalismus keinen tiefen, strengen Sinn, denn er sollte nur das Verwerfliche, das Unchristliche in jener *Ansicht* bezeichnen und so finden wir den Naturalismus auch in dem Werke von *Jo. Franc. Buddeus Theses theologicae de atheismo et superstitione. Jenae.* 1717. bezeichnet. Der Naturalismus wurde aber nicht nur bei den Deisten, und hier mit Recht, sondern auch in der Cartesianischen Philosophie des 17. Jahrh., von den Gegnern derselben bestritten selbst in der Leibnitz-Wolfischen Philosophie vermutheten die Gegner derselben eine naturalistische Richtung; s. *Jo. Joach. Lange Causa Dei et religionis naturalis adversus atheismum. Hal.* 1723; *dess. Bescheidene ausführliche Entdeckung der falschen und schädlichen Philosophie. Halle.* 1724. *Nova anatome seu idea analytica systematis metaphysici Wolfiani. Frcft. et Lips.* 1726. Dieser Verdacht wurde dadurch gesteigert, dass nach den Grundsätzen der Wolfischen Philosophie ein wirklich naturalistisches Unternehmen hervorging, das sich aber nicht nach der eigenthümlichen Entwickelung jener Philosophie bei Wolf gebildet hatte; dieses Unternehmen bestand in der Ausgabe der h. Schrift von Lor. Schmidt zu Werthheim, unter dem Titel: *Die göttlichen Schriften vor den Zeiten des Messiä Jesus. Der erste Theil, worinnen die Gesetze der Israelen enthalten sind, nach einer freyen Uebersetzung, welche durch und durch mit Anmerkungen erläutert und bestätigt wird. Werthheim.* 1735. Vergl. hierzu: *Sammlung derjenigen Schriften, welche bei Gelegenheit des Werthheimischen Bibelwerks für und gegen dasselbe zum Vorschein gekommen. Frkft.* 1738. *J. Nic. Sinnhold Ausführliche Historie der verrufenen sogenannten Werthheimischen Bibel. Frkft.* 1739. *Heinsius* KG. III. S. 198 ff.; 450 ff.; *Schröckh* VII. S. 598 ff. Die *Kantischen* Schriften, der entschiedenen Abläugnung der Offenbarung nicht günstig, wurden selbst für den Supernaturalismus von Einigen gebraucht, denn Kant hatte (in seinem Buche: *Die Religion innerhalb der Gränzen der blossen Vernunft. Königsb.* 1793.) eine Offenbarung als Grundlage der positiven Religion nicht nur als möglich, sondern auch als geschehen vorausgesetzt; daher ist unpassend eine Schrift gegen den Rationalismus mit Beziehung auf Kants System von *E. Sartorius* betitelt: *Religion ausser-*

halb der Gränzen der blossen Vernunft, nach den Grundsätzen des wahren Protestantismus gegen die eines falschen Rationalismus. Marb. 1822. So wie Kant und dessen Anhänger zuerst den Naturalismus und Rationalismus unterschieden, so vertheidigten sie auch letzteren allein. S. ausser der angef. Schrift von Kant *K. F. Stäudlin Ideen zur Kritik des Systems der christlichen Religion. Gött.* 1791; *J. H. Tieftrunk Censur des christlich-protest. Lehrbegriffs nach den Principien der Religionskritik. Berl.* 1791—95. *Reinh. Bernh. Jachmann Prüfung der Kant. Religionsphilos.* etc. *Königsb.* 1800. *Stäudlin Ueber den Werth der kritischen Philosophie, vornehmlich in moralischer und relig. Hinsicht* etc. in seinen *Beiträgen zur Philosophie und Geschichte der Religion.* III. S. 273 ff.; IV. S. 83 ff.; V. S. 312 ff.; die Schriften von *Röhr, Schulthess* u. *Orelli* (s. §. 5. Anmerk. 3.).

4) Unter dem Ausdruck Rationalismus verstand man nämlich in der früheren Zeit eine solche Ansicht von der geoffenbarten Religion, nach welcher eine unmittelbare Offenbarung eingeräumt, ihr Inhalt aber der Vernunft gemäss beurtheilt, oder gedeutet würde. Ueber diese Kantische Ansicht von Vernunft und Offenbarung s. *Flügge's Versuch einer historisch-kritischen Darstellung des Einflusses der Kantischen Philosophie auf Religion und Theologie. Hannov.* 1796—1798. Die neuere Zeit hob den Unterschied von Naturalismus und Rationalismus im theologischen Sprachgebrauche wieder auf; beide Ausdrücke bedeuten daher unter unseren Theologen oft dasselbe, so dass von Freunden und Feinden des Rationalismus im Namen desselben auch die Abläugnung der Offenbarung gefunden wird. Oft wird auch der Ausdruck Naturalismus, wie bei den neuesten Rationalisten, von der Abläugnung einer überweltlichen Ursache, oder eines überweltlichen Princips der Dinge gebraucht; oft wird auch jede Denkart, die gegen die Offenbarung sich erklärt, Rationalismus genannt. Dieser neueste Sprachgebrauch ist besonders durch *Reinhards* Aeusserungen, in dessen *Geständnissen, s. Predigten und s. Bildung zum Prediger betreffend*, veranlasst (Reinhards angef. Werk hat auch über die Consequenz des Supernaturalismus und Rationalismus einen Streit veranlasst, s. §. 5. Anmerk. 4.) und durch *Röhrs Briefe über den Rationalism.* herrschend geworden, so dass in unserer Zeit der Rationalismus nach Kantischem Systeme in die Kategorie des Supernaturalismus gezogen wird.

Predigt des Evangelii; wie sie denn sonderlich im Anfange desselben stark haben gehen müssen, bis das Evangelium in die Welt ausgebreitet worden, da sie nicht mehr so gemein seyn, wie auch nicht Noth ist, nun diese Predigt schon durch alle Lande und Sprachen gegangen. — S. 1366. [in Beziehung auf die Verfolgung Christi und der Apostel durch die Juden]: Das heisst ja wunderbarlich, über und wider aller Menschenverstand, die Kirche regieret. Wer hat je solches gehöret, dass diess die Weise sollte seyn, dadurch Gott will Christo alle Welt unterthan machen, sein Wort an allen Orten ausbreiten und seine Kirche zusammenbringen. — S. 2205.: Es sind aber alle Mirakel und Werke Gottes in unseren Augen für unmöglich geachtet, und sind auch der Natur unmöglich zu begreifen, und das darum, auf dass Gott ein allmächtiger Schöpfer erkannt werde, der aus einem unmöglichen Dinge ein mögliches und aus Nichts etwas machen könnte: — Das kann nun die Vernunft nicht begreifen, aber wer den Glauben hat, der weiss das gewiss. — —. Darum so mache man kein Gaukelwerk aus den Mirakeln und Wunderzeichen, wie die Papisten gethan haben. — S. 2210 ff.

Kirchenpost. (Luth. W. v. *Walch* XII.) S. 1498 ff.; 1522 ff.; 1542 ff.:

Solche Zeichen sind allein darum geschehen, damit die christliche Kirche gegründet, eingesetzet und angenommen würde, mit der Tauf und Predigtamt, damit sie einzusetzen war. Denn das hatte Gott allezeit gethan, wenn er hat wollen alte Lehre abbringen, und neue einsetzen, dass er sie mit Wunderzeichen bestätigt; wie sie aber eingesetzt und angenommen war, hat er auch aufgehört mit Wunderzeichen; — darum darf man jetzt nicht fragen, warum nicht mehr solche Wunderzeichen geschehen. Denn warum oder wozu sollten sie geschehen, weil die Lehre nun gewiss und bestätigt ist.

S. auch *Bretschneider Luther an unsere Zeit*, S. 199 ff. Die symb. BB. der luth. Kirche enthalten keine andere Erklärung über die Wunder, als die, dass Christus Wunder vollbracht habe hypostaticae unionis et communicationis virtute; s. F. C. Pag. 767. Zwingli spricht in seinem Buche *De providentia Dei* (in *Zwingl. Opp.* I. Pag. 373.) von natürlichen und übernatürlichen Wundern, erklärt ebendas.

Extra ordinem enim miracula facit Deus,

und sagt in seiner *Explanatio Articuli XX.* (*Opp.* I.) Pag. 55. (b):

Deum per Jesum Christum operari miracula.

Der kirchlichen Ansicht stimmt Calvin in s. *Instit.* Lib. I. Cap. XIII. Pag. 28. bei, wenn er erklärt:

Non mirum ergo, si miracula sua objecerit Christus ad revincendam Judaeorum incredulitatem, utpote quae, virtute ejus edita, amplissimum divinitatis testimonium reddebant. — — Proinde talibus documentis freti fidem in ipso nostram et spem reponere audemus etc.

Vergl. dazu Lib. I. Cap. V. Pag. 7. seq.; Gallic. Confess. Art. I. u. II. im *Corp. et Synt.* Pag. 77.; Art. VII. Pag. 78. Eccles. Belgic. Christ. *atque* Orthod. Conf. Art. I. u. II. Pag. 129. Form. Consens. Eccles. Helvet. (1675.) in d. *Fortges. Samml. von Alten u. Neuen theolog. Sachen.* 1722. S. 734 f. Für die Lehre der Arminianer s. Confessio s. Declaratio *Sententiae Pastorum, qui in foederato Belgio Remonstrantes vocantur* Pag. 1.:

Deum esse, eumque multis vicibus multisque modis olim Patribus per Prophetas locutum esse; tandem vero postremis temporibus per unigenitum filium suum nobis ultimam voluntatem suam plenissime declarasse et manifestasse: tot tantisque argumentis, signis, prodigiis, virtutibus Spiritus s. distributionibus ac mirandis aliis effectis, certisque praedictionum eventibus, ac testimoniis hominum fide dignorum, comprobatum est, ut ad fidem ei rei faciendam et dubitationem omnem justam eximendam certiora, solidiora et perfectiora ulla dari, aut requiri jure nequeant. — Pag. 2. Hosce [sc. N. T.] omnes libros a viris divinis et omni exceptione majoribus scriptos approbatosve esse, — certis et evidentibus testimoniis ac documentis — comprobatum est. — — Doctrinam libris N. T. comprehensam — plane veram ac divinam esse, — inde liquet, quod a divinis illis viris — scripta est, — quodque variis innumeris miraculis — — signis ac prodigiis — — confirmata est ac stabilita.

Vergl. Limborch *Theol. Christ.* Lib. I. Cap. II. Pag. 5.; ebendas. Lib. III. Cap. XVII. Pag. 244 seq. über die Bestätigung der durch Christus gegebenen Offenbarung durch Wunder. Auch die Socinianer stimmen mit der kirchlich gangbaren Ansicht überein.

Catech. Racov. Quaest. 20. *At, unde constat, Religionis Christianae auctorem fuisse hominem divinum?* E miraculis vere divinis, quae idem fecit. — Quaest. 21. *Qui scis eum fecisse miracula, eaque fuisse divina?* Eum fecisse miracula hinc manifestum est, quod non solum, qui in eum crediderant, verum etiam professi ipsius hostes, quales sunt Judaei, id fateantur. Ea vero fuisse divina, hinc facile agnosces, postquam docuero, eum fuisse a mortuis a Deo excitatum. Nam, cum is affirmaret, se miracula virtute divina fecisse, perspicuum est, postquam is mortuus vitae restitutus

est, verissimum fuisse, quod affirmarat, nempe miracula ipsius fuisse divina. — Quaest. 376. *Qualia vero miracula fuere et quomodo ea divinam voluntatem confirmant?* Tanta miracula fuere, qualia nemo ante ipsum patravit, Jo. 15, 24., et tot, ut Joannes scribere non dubitarit, si sigillatim descripta fuissent, ne mundum quidem libros ipsos capturum fuisse. Ad eum vero modum confirmatur iis Dei voluntas, quod tantam virtutem patrandi miracula, quae prorsus divina esse oportuit, Deus nunquam alii, nisi, qui ab eo esset, collaturus fuisset.

Und Rob. Barclay sagt in s. *Apologia* Pag. 188 seq.:

— non novum Evangelium praedicamus, sed illud solum, quod hactenus miraculis Christi et Apostolorum confirmatum est etc.

Die oben erwähnte Ansicht von den Wundern war auch unter den späteren kirchlichen Theologen vorherrschend; s. *Bretschneider Dogm.* S. 134 ff.; *dess. Entwickelung* S. 248 ff.; *Wegscheider Instit.* Pag. 179. Vergl. für d. kathol. Kirche *Oberthür* I. Pag. 95.; 98 seq. und §. 1. Anmerk. 1. Unter den Confessionsschriften der griechischen Kirche macht die Conf. Gennadii unter den sieben Beweisen, die sie für die Wahrheit des Christenthums anführt, ausdrücklich auch darauf aufmerksam, dass die christliche Lehre auch durch Wunder beglaubigt worden sey; *Turco-Graeciae Libri Octo a Martino Crusio;* Lib. II. Pag. 118.

Κεφαλ. ιή. Ὅτι, ὅσοι ἔλαβον ταύτην τὴν πίστιν: καὶ ἐπολιτεύσαντο ἐναρέτως κατὰ τὸν Ἰησοῦ νόμον: ἔλαβον μεγάλα χαρίσματα ἐκ τοῦ θεοῦ καὶ δυνάμεις ἐποίησαν πολλὰς ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ: ὅπερ οὐκ ἂν ἦν, εἰ ἡ πίστις αὕτη ἦν ἐναντία τῇ ἀληθείᾳ.

2) Es scheint vielmehr ohne Zweifel zu seyn, dass die Scholastik den Begriff noch nicht völlig besimmt aufgefasst hatte, dass sich das Allgemeine von dem Wunderbegriffe, — die Vorstellung von einer durchaus übernatürlichen, durch Gott gewirkten Erscheinung — im N. T., wie in den ersten Zeiten der Kirche findet und sich stets erhalten hat. Hierbei ist indess Folgendes zu bemerken: 1) dass überhaupt die Begriffe der alten Kirche, besonders diejenigen, welche auf die natürliche Theologie, und unter diesen wieder diejenigen, welche auf die unmittelbare und mittelbare Wirksamkeit Gottes sich beziehen, nicht völlig logisch bestimmt gewesen sind; dass man auch weder eine Definition von dem Ausdrucke Wunder, noch eine bestimmte Scheidung der Wunder von natürlichen Ereignissen vor dem Auftreten der Wolfischen Philosophie in der Kirche suchen darf. Daher ist es auch 2) zu erklären, dass man unter dem Ausdrucke Wunder in dem kirchlichen

Sprachgebrauch der älteren Zeit bis an das Ende des 17. Jahrh. auch alle solche Ereignisse verstand, die man zwar der Wirkung in der Natur und der Vorsehung zuschrieb, in denen man aber entwede· etwas besonders Merkwürdiges, oder eine Hinweisung auf gewisse Absichten Gottes zu finden meinte. Augustin hat (in s. *Tractatus in Evang. Joh. Serm.* VIII.) über die Naturwunder ausführlich gesprochen; er hielt sie für eben so wundervoll, als was im Evangelio von den Handlungen Jesu erzählt wird. Unter den freidenkenden, zum Theil atheistischen Theologen des 16. und 17. Jahrhunderts wurde der weitere Wunderbegriff dazu gebraucht, um auch die in der Schrift erzählten Wunder herabzusetzen und zu gewöhnlichen Wundern der Natur zu machen. So finden wir z. B. in des Petrus Pomponatius *Opp. De naturalium effectuum admirandorum causis* etc. (s. Abth. I. §. 2. Anmerk. 6.) die Wunder der biblischen Geschichte und der Kirche mit den sogenannten Natur- und Vorsehungswundern als Ereignisse einer Art und unter einem Begriffe zusammengestellt. Dasselbe geschah von Jul. Caes. Vanini im 17. Jahrh. in dem Werke: *De admirandis naturae etc. arcanis Libb. IV. Par.* 1616. — Daher ist es auch 3) zu erklären, dass die Kirche überhaupt sich in früheren Zeiten nicht deutlich darüber bestimmt und erklärt hat, ob es nicht auch Wunder, gewirkt durch höhere Kräfte der Natur, oder durch Dämonen, gebe. Den Glauben an mögliche Wunder durch Dämonen und den Satan empfing die Kirche von den Juden und den heidnischen Philosophen, den Neuplatonikern. So findet sich in der alten Kirche stets der Glaube an magische Wunder, an deren Stelle im Mittelalter die Deurgie kam.

3) Daher meinte man, dass eine solche Erscheinung auf das Leben der Menschen auf eine ausserordentliche Weise einwirken müsse. Merkwürdig ist es, dass man in der Kirche den Begriff des Wunders und den Begriff des Schöpfers zusammenstellte. Hierin liegt deutlich der Gedanke, dass man die Wunder als einen unmittelbaren Akt Gottes, der über die Natur der Dinge hinausgehen sollte, betrachtete. Vorzüglich sind die Dichter der alten christlichen Kirche, und unter ihnen besonders die, welche die biblische Geschichte umschrieben haben, wie Juvencus und Nonnus, reich an Stellen, in welchen die Wunder als ein Schöpfungsakt Gottes und des Logos dargestellt werden. S. ausserd. *Tertull. De carne Christi.* Cap. XIII. *August. De utilitate credendi* Cap. XVI. *De civitate Dei* Lib. XXI. Cap. VIII. Der hier ausgesprochene Gedanke, dass die Natur der Dinge in Gottes Willen bestehe, war höchst wahrscheinlich von den Neuplatonikern entlehnt. S.

munique ratione quinque Articulis nostris addi potest dogma, unde magis sinceri piique evadant homines; aut pax concordiaque publica magis promoveatur *).

Hierher gehören auch die Latitudinarier, welche die Nothwendigkeit entweder der Offenbarung überhaupt, oder der kirchlichen Dogmen zur religiösen Erkenntniss und zur Seligkeit behaupteten. S. die Schrift von *Ernesti* und die gegen die Latitudinarier gerichtete Schrift von G. Wernsdorf in §. 2. Anmerk. 3. Je mehr sich aber der Deismus, besonders in der englischen Kirche, entwickelte, desto entschiedener wurde die Nothwendigkeit der Offenbarung geläugnet, für desto genügender die Vernunftreligion erklärt. S. die Schriften von Toland, Tindal und die literar. Nachweisungen in §. 4. Anmerk. 3.

6) Die Behauptung der Nothwendigkeit der Offenbarung erhielt jetzt einen neuen Sinn, denn ein allgemeiner philosophischer Zweifel an der Erkennbarkeit und Wahrheit der Lehren und Dinge überhaupt ergriff auch viele kirchlich Gesinnte; daher wurde die Skepsis dafür gebraucht, die Nothwendigkeit der Offenbarung zu begründen, indem der Mensch einer Bestätigung seines Denkens und seiner Ideen bedürfe. Limborch erklärt in *Lib.* I. *Cap.* II. *Theol. Christ.* Pag. 5:

Scientia autem Dei, quam ex natura haurimus, admodum debilis est multisque erroribus obruta, ut patet in Ethnicis: docetque tantum in genere Deum esse et remuneratorem quaerentium se: non autem distincte quis qualisve sit Deus, multo minus qua ratione coli velit: potestque segnitie ac socordia hominum sensim corrumpi; ideo Deus, ut sui cognitionem efficaciter hominum animis imprimeret, se ipsum hominibus patefecit et patefactiones suas variis miraculis patefecit.

---

*) S. dazu Cap. XVI. Pag. 218, wo der Vf. über seine Artikel erklärt: Quibus etiam inventis me feliciorem Archimede quovis existimavi. Quid enim mihi gratius esse potuit, quam ut inter plures Deos, sive Numina a Gentilibus celebrata, Maximum aliquem eundemque Optimum Deum, virtute omnimoda et pietate ante omnia coli debere, tanquam veritatem indubiam, ubique sanciri perspicerem? quid demum post tot expiationum lustrationumque solemnia in se ipso aequius, aut gratiae Divinae in corde operantis certius signum, aut tutius in peccatorum abolitionem remedium excogitari potuit, quam ut homines ob delicta sua intime dolerent, ab iisque resipiscerent? Quid justitiae Divinae tandem magis congruum, quam ut unicuique sive in hac vita, sive post hanc vitam pro ratione actionum, verborum et cogitationum suarum praemium vel poenam retribueret Deus? etc.

Diese Ansicht und dieser Beweis für die Nothwendigkeit der Offenbarung ist auch in der römisch-catholischen Kirche und in dieser von Niemand so bedeutend ausgeführt worden, als von Pet. Dan. Huet, in seiner erst nach seinem Tode († 1721) herausgekommenen Schrift *Traité de la foiblesse de l'esprit humain. Amst.* 1723, deutsch *Frkft. a. M.* 1724. S. §. 5. Anmerk. 3. Diese Skepsis wurde in der Schrift von Huet zuletzt dahin gerichtet, dass die Vernunft des Menschen die religiösen Ideen ohne Offenbarung nicht halten und begründen könne. Die protestantischen Theologen widersprachen hierin mit Recht den catholischen, namentlich Franz Turretin, der in seinen Schriften (*Institutiones theologiae elenchticae. Gen.* 1682; *Compendium theologiae didactico-elenchticae. Amstel.* 1695. *Lugd. Bat.* 1731; s. *Walch Biblioth. Theol. Sel.* I. Pag. 269; 273; 935) besonders die Entwickelung gab, wie wenig die Skepsis geeignet sey, einem Auctoritätsglauben zu Grunde gelegt zu werden. Dennoch wurde der Beweis für die Nothwendigkeit der Offenbarung beim Supernaturalismus gewöhnlich auf die allgemeine Unsicherheit der Vernunft und ihrer Erkenntniss gegründet und durch die Kantische Philosophie von Neuem unterstützt. Diese neue Philosophie endigte damit, dem Erkenntnissvermögen des Menschen alle Sicherheit und Zuverlässigkeit abzusprechen, so dass es nur Ideen habe, die ihm als Regulativ gegeben seyen, um das Denken und Erkennen an demselben zu leiten; folglich könne aber auch keine objective Gewissheit in ihm liegen. Daher legten auch viele Theologen diese Philosophie dem Beweise für die Offenbarung zu Grunde. So wurde von *Storr* in *Bemerkungen über Kants Religionslehre* die Unzulänglichkeit der theoretischen Vernunft zu beweisen gesucht und aus dieser Unzulänglichkeit auch der Beweis für die Nothwendigkeit der Offenbarung genommen in dem Werke *Immanuel, ein Buch für Christen und Juden, oder die völlige Vernichtung der natürlichen Religion durch die kritische Philosophie. Ein neuer Beweis für die Nothwendigkeit und Wünschenswürdigkeit der in der Bibel wirklich enthaltenen Offenbarung. Berl. u. Stett.* 1805. Selbst das System und die Ansicht des mystischen Schriftstellers Jung Stilling ist auf die Grundsätze der Kantischen Philosophie nach dieser Vorstellung gegründet; diese Vorstellung war aber unrichtig und fasste den Sinn von Kants Lehre nicht vollständig, indem diese sowohl etwas ursprünglich und unmittelbar Gewisses in den practischen Ideen von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit annahm, als auch für eine unmittelbare Offenbarung in ihren Grundsätzen kein wirkliches, zuverlässiges Ueberzeugungsmittel finden konnte.

7) Die Ansicht von der relativen Nothwendigkeit der unmittelbaren Offenbarung behauptet, dass entweder in der Urgeschichte der Menschheit, oder für gewisse Zeiten und Menschen eine unmittelbare Offenbarung erforderlich gewesen sey, theils um wirkliche Belehrungen zu geben, theils um die inneren Ueberzeugungen der Menschen zu bestätigen, theils endlich um den Vernunftüberzeugungen gewisse empfehlende oder befestigende Beisätze — Vehikel — zu geben, durch welche sie in dem Menschengeschlechte hätten erhalten werden können. Diese Meinungen von der relativen Nothwendigkeit der Offenbarung finden sich theils in Kants Schrift: *Die Religion innerhalb der Gränzen der blossen Vernunft. Kgsberg.* 1793. 1794., theils in *Fichte's Versuch einer Kritik aller Offenbarung. Kgsberg.* 1793.; dazu s. *Philosophisches Journal* herausg. v. *Niethammer* u. *Fichte.* Jahrg. 1798. St. 1. Der strenge Rationalismus, welcher im früheren Sprachgebrauche *Naturalismus* (s. §. 6. Anmerk. 2. bis 4) genannt wurde, läugnet, oder bezweifelt die relative Nothwendigkeit der Offenbarung; s. auch §. 5. Anmerk. 3. und zu den hier angef. Schriften noch: *(Joh. Ch. Aug. Grohmann) Kritik der christlichen Offenbarung, oder einzig möglicher Standpunkt, die Offenbarung zu beurtheilen. Leipz.* 1798.

Von dieser Frage über die Unentbehrlichkeit und Entbehrlichkeit der Offenbarung ist noch die Frage über die Entbehrlichkeit des Glaubens an unmittelbare Offenbarung zu unterscheiden; man hat diese oft falsch ausgelegt und mit jener Frage verwechselt, wie diess z. B. in *Löfflers* Schrift: *Die Entbehrlichkeit des Glaubens an eine unmittelbare Offenbarung*, in s. Magaz. für Pred. VII. St. 1. S. 1 ff. und kleinen Schriften II., der Fall war, indem der Vf. hier nicht die Entbehrlichkeit der Offenbarung ausgesprochen hat, sondern nur fragt, ob in dem practisch-christlichen Leben, ob in der Kirche eine Entscheidung für oder gegen den Supernaturalismus nothwendig sey. S. ausserd. die auserlesene Literatur in *Bretschneiders* Entwickelung S. 176 ff.

§. 8.

Von den Wundern*).

Die Wunder machen, nach dem weiteren Begriffe des Wortes, den Gattungsbegriff aus, zu dem auch die Offenba-

*) Der Artikel von den Wundern ist noch in keiner Schrift vollständig geschichtlich behandelt worden; am vorzüglichsten ist noch v. Ammon: *Abhandlungen zu seiner wissenschaftlich-praktischen Theologie.* Stück 2. *Von den Wundern. Göttingen* 1799.

rung gehört, sofern jene als unmittelbare Wirkungen Gottes überhaupt betrachtet werden; nach dem engeren Begriffe des Wortes stehen sie in der Kirche neben der Offenbarung [1]). Dass der eigentliche und strenge Wunderbegriff durch die Scholastik aufgestellt worden wäre, nimmt die neuere Dogmengeschichte gewöhnlich, aber nicht mit Recht, an; jener Begriff war vielmehr unbestimmt [2]), doch bildete sich eine allgemeine Vorstellung, die sich bis auf unsere Zeit erhielt; man erklärte nämlich das Wunder als eine Erscheinung, die, über die Kräfte der Natur hinausgehend, unmittelbar von höherer, übernatürlicher Kraft gewirkt seyn müsse [3]). In der neuern Theologie sind besonders drei mildernde Begriffe von Wunder zu bemerken, nämlich: der subjective, der religiöse und der naturphilosophische Begriff [4]).

[1]) Daher war auch in der Kirche eine doppelte Bedeutung der Wunder im Verhältnisse zu den Offenbarungen bekannt geworden, denn bald galten die Wunder als eine äusserliche Bestätigung der inneren Offenbarung, bald als eine gewisse Form der Offenbarung. In der Dogmatik der griechischen Kirche und des Johannes Damascenus galten die Wunder als eine Offenbarung der überweltlichen Natur Gottes; in dieser Art hat auch Kant (*Einzig möglicher Beweisgrund zu einer Demonstration für das Daseyn Gottes. Königsb.* 2. Aufl. 1779.) die Wunder als einen Beweis von der Ueberweltlichkeit Gottes gelten lassen. Unter den Neuern hat besonders Nitzsch in seiner schon angef. Schrift: *De revelatione religionis externa eademque publica* (dazu s. auch *dess.* Schr. *Ueber das Heil der Welt, dessen Gründung und Förderung. Wittenb.* 1817.) in den Wundern eine Offenbarung von dem höheren moralischen Plane Gottes mit der Menschheit nachzuweisen gesucht, in der Art, dass die Wunder Jesu mit dessen ganzem irdischen Leben eine zusammenhängende äusserliche Offenbarung von Gott gewesen wären. Vorherrschend und eigentlich gangbar ist diejenige Darstellung der Wunder im Verhältnisse zur Offenbarung, nach welcher sie als Bestätigung der Offenbarung und ihrer Verkündiger — als ἀπόδειξις — angesehen wurde. Luther spricht in der *Kirchenpostille* (Luth. W. von *Walch* XI.) S. 1338:

> Es ist aber hievon auch genug zu wissen, dass solche Zeichen gegeben sind zum Zeugniss und öffentlicher Beweisung dieser

Christi in der Christenheit bleibet, dass, wo es noth wäre, auch noch wohl solche Wunder geschehen können. Wie dann auch oft geschehen ist und noch geschieht, dass in Christi Namen der Teufel ausgetrieben, item durch Anrufung desselben Namens und Gebet die Kranken gesund werden und vielen in grossen, beide, leiblichen und geistlichen Nöthen geholfen wird. — Denn solche Zeichen sind der ganzen Christenheit gegeben, — ob man gleich nicht allezeit bei einzelen Personen solche Gaben siehet; wie sie auch die Apostel nicht alle gleich gethan haben. — S. 1341. Also gehen noch heutiges Tages und immerdar die grossen Zeichen und Wunder über Wunder etc.

Auch unter den Protestanten des 18. Jahrh. war die Meinung gewöhnlich, dass Wunderkräfte sich in ihrer Kirche entwickeln könnten; besonders war sie durch die Streitigkeit Semlers gegen den Dämonenglauben (Jo. Sal. Semler *Disp. De Daemoniacis, quorum in Evangeliis fit mentio.* *Hal.* 1760. Ders. *Umständliche Untersuchung der dämonischen Leute, oder sogenannter Besessener* etc. *Halle.* 1762), so wie gegen den Glauben an das Besessenseyn der Dämonischen, gefördert worden. So war Lavater der Meinung (vergl. G. Less *De perpetuitate donorum Sp. S. miraculosorum*, in dess. *Opusc. acad.* II. *Gött.* 1781), dass eine Wunderkraft unter den Christen, wenn auch nicht durch kirchliche Ursachen und Principien, aber doch durch eine besondere höhere Beschaffenheit einzeler Ausgezeichneter habe Statt finden können. Vergl. auch Tholuck a. a. O. S. 426. Bei den alten Kirchenlehrern finden sich auch Stellen, auf die sich späterhin die Protestanten beriefen, in welchen von einem Aufhören der Wunder in der Kirche gesprochen wird, doch liegt in solchen Stellen nur immer der Hauptgedanke, dass das Christenthum jetzt nicht mehr durch Wunder begründet und bewiesen werden, sondern dass es auf sich selbst beruhen solle. S. hierzu auch das Citat aus Luthers *Kirchenpostille* XII. S. 1542. in §. 8. Anmerk. 1.

2) Die ersten Bestreitungen der Möglichkeit von Wundern überhaupt sind nicht nach allgemein vernünftigen Principien, sondern nach den Principien einer unrichtigen Lehre von Gott und Welt geschehen, daher muss man sie auch nur mit einer behutsamen Kritik für die allgemeine Prüfung der Wunder anwenden. Die Bestreitung war durch Luther zwar nicht vorbereitet, aber doch angedeutet, da er die Wunder zur Erweckung des Glaubens für untauglich erklärte und nur die „geistigen [moralischen] Mirakel" [durch Christi Wort und Geist für die Erleuchtung und Besserung

der Menschen gewirkten] für die „rechtschaffenen, himmlischen Zeichen" gehalten wissen wollte; vergl. §. 8. Anmerk. 1. So sagt Luther auch in der *Kirchenpostille* XI. S. 1341, dass Gott die Menschen „hat müssen mit äusserlichen Wundern herzuführen, und, als den Kindern, solche Aepfel und Birnen fürwerfen." Die Bestreitung, nach den angegebenen Principien, geschah besonders durch Spinoza (*Tractatus theologico-politicus* etc. s. §. 8. Anmerk. 4.) und gleichzeitig von einem sonst verschieden denkenden Philosophen, von Thomas Hobbes (*Leviathan sive de materia, forma et potestate civitatis ecclesiasticae et civilis.* engl. *Lond.* 1651, lat. *Amstel.* 1668, deutsch *Halle* 1794, wo Hobbes für die Nothwendigkeit einer geistigen und bürgerlichen Despotie gegen die Rechte der Vernunft und Menschheit überhaupt geschrieben hat). Beide Philosophen bestritten die Wunder, weil es überhaupt einen festbestimmenden Lauf der Dinge gebe, einen Mechanismus der Natur und des Menschenlebens, in welchen auch die Gottheit nicht einzugreifen vermöchte, weil dann die Wunder eine Zerstörung der Natur mit sich führen würden. Dieser Begriff von einem bestimmten Laufe der Natur hat auch in der neuesten Zeit bei der allgemeinen Bestreitung der Möglichkeit der Wunder fortgewirkt; so ist z. B. in der scharfsinnigen Schrift von Boehme *De miraculis ἐγχειρίδιον, a Philosopho Theologis exhibitum. Zwick.* 1805. die Beweisführung gegen die Möglichkeit der Wunder auch aus jener zu weit führenden Annahme, dass es eine nothwendige, unabänderlich bestimmte Ordnung und Folge der Natur gebe, geschehen, — eine Annahme, durch welche selbst die Willensfreiheit des Menschen aufgehoben werden würde. Im 18. Jahrh. wurde die Möglichkeit der Wunder von David Hume in der Schrift *Treatise of human nature* etc. *Lond.* 1738. (dazu: *Abhandlung über die menschliche Natur, nebst kritisch. Versuchen* von *Ludw. H. Jacob. Halle.* 1790) bestritten und auch diese Bestreitung lässt sich nach ihren Principien überhaupt nicht auf die Wunder anwenden, da sie sich auf die Skepsis gründet. An und für sich schon verbarg sich bei den Deisten die Bestreitung der Möglichkeit der Wunder und der in der Kirche fortdauernden Wunder unter dem Zweifel an die Realität der Wunder überhaupt; oft auch bezweckten sie, bei ihrem Streite gegen die Möglichkeit der Wunder, der catholischen Kirche den Charakter der wahren und catholischen abzusprechen. Diess geschah namentlich auch von Voltaire (*Collection des lettres sur les miracles. Neuschat.* 1765.) und Rousseau (*Lettres écrites de la montagne. Amsterd.* 1764. im dritten Briefe). Die Kritik der Wunder, über die Möglichkeit derselben, ist dagegen in der Religionsphilosophie Kants

mit mehr Milde und Bescheidenheit vorgezeichnet worden, besonders in der Schrift: *Die Religion innerhalb der Gränzen der blossen Vernunft. Kgsbg.* 1793. S. 107 ff., obschon die hier aufgestellten Principien (wie in dem Artikel von der Realität der Offenbarung) von dem späteren, strengen Rationalismus wieder verlassen wurden. Diess gilt namentlich auch von dem auf die Hegelsche Philosophie gegründeten Werke von Dr. David Strauss *Leben Jesu. Tüb.* I. 1835. II. 1836. (2. Aufl. 1837.); Th. II. S. 153 sagt d. Vf.: „Der Klimax des Wunderbaren ist der Klimax des Undenkbaren." Vergl. die treffl. Beurth. jenes Werkes von Dr. J. Müller, in den *Studien und Kritiken.* Jahrg. 1836. Heft 3. S. 816; 821 ff. Tholuck angef. W. S. 87 ff.

3) Für die Vertheidigung der Wunder überhaupt sind vornehmlich zwei Theorien zu bemerken; durch beide hat man zwar den Begriff von Wunder und die Möglichkeit der Wunder der Einsicht der Vernunft näher zu bringen gesucht, aber auch den Wunderbegriff durch sie entweder aufgehoben, oder doch für die Vernunft nicht zugänglicher gemacht. Nach der einen Theorie sollte Gott im Anbeginn der Dinge für gewisse Zeiten und Menschen die Möglichkeit vorbereitet haben, Wunderwirkungen zu thun (— Theorie von der Präformation der Wunder —); s. C. Bonnet *Philosophische Untersuchung der Beweise für das Christenthum, samt dessen Ideen von der künftigen Glückseligkeit der Menschen. Aus dem Franz. mit Anmerk. von J. Casp. Lavater. Zürich.* 1771.; vergl. dazu *Bretschneider Entwick.* S. 231; 232. Die zweite Theorie behauptet, dass sich in den Wundern, besonders der evangelischen Geschichte, das Schöpferwort der Gottheit umschaffend ausgesprochen habe, so wie es im Anbeginn des Weltalls schaffend sich geäussert hätte. Diese mystische Vorstellung hegten schon die alexandrinischen Kirchenlehrer, Augustin nahm sie von ihnen an und in neuerer Zeit ist wieder durch J. F. C. Gräffe der Begriff von Wunderthaten in Verbindung mit dem Schöpferworte Gottes dargestellt worden in der mit Scharfsinn gearbeiteten Schrift: *Philosophische Vertheidigung der Wunder Jesu und seiner Apostel. Gött.* 1812. (eine Erweiterung der früher verf. *Diss. De miraculorum natura philosophiae principiis non contradicente. Helmst.* 1797., die besonders gegen die Einwürfe von Hume über die Möglichkeit der Wunder gerichtet war). — So wie nun durch die *englischen* Deisten früherhin die in der evangelischen Geschichte erzählten Wunder lebhaft angegriffen wurden, so ist diess neuerlich auch durch Strauss in dessen *Leben Jesu* geschehen, daher sind

auch die biblischen Wunder neuerlich ein besonderer Gegenstand der Vertheidigung geworden; s. die Citate am Schlusse von Anmerk. 2.; dazu: *das Leben Jesu, kritisch bearbeitet von Dr. Strauss, geprüft von* W. Hoffmann. 3. Liefer. Abth. 2. *Stuttg.* 1836. — Ausserdem s. *das Leben Jesu* von Dr. *K. Hase. Leipz.* 1829. §. 52. S. 67 ff. mit der reichen, auserlesenen Literatur daselbst.

§. 10.

Ueber die Wunderauslegungen.

Wunderauslegungen hat man bald diejenigen Versuche genannt, welche in den biblischen Erzählungen vorzüglich eine, der Absicht des Erzählers nach, natürliche Erscheinung darlegen wollten, bald diejenigen, welche zwar in den Erzählungen der h. Schrift die Absicht voraussetzten, Wunder zu berichten, aber ein natürliches Ereigniss, das hierbei zu Grunde gelegen hätte, nachzuweisen suchten; — materielle und formelle Auslegung [1]). Nach diesen Ansichten hat man sich bemüht, in den Wundererzählungen Allegorien nachzuweisen, oder natürliche Ereignisse in ihnen zu finden, die aber durch Missverständnisse alter und neuer Erklärer zu Wundern gemacht worden wären [2]); in diese Classe der Wunderauslegung gehört auch die mythische Erklärung der Wunder [3]).

[1]) W. Traug. Krug *Versuch über die genetische oder formelle Erklärungsart der Wunder;* in *Henke's Museum* I. S. 395 ff.:

Jene [die materielle Erklärungsart] bezieht sich auf das Factum, diese [die formelle] auf die Erzählung desselben. Jene untersucht: wie mag diess wundervolle Ereigniss, welches hier erzählt wird, nach allen seinen Umständen durch Naturkräfte und nach Naturgesetzen möglich gewesen seyn? Diese fragt: wie mag diese Wundererzählung nach und nach entstanden seyn? Jene erklärt die natürliche Möglichkeit der erzählten Sache, diese spürt dem Ursprunge des vorliegenden Berichts nach.

Der Deismus in der englischen Kirche hatte sich in seinen Untersuchungen auch unmittelbar auf die Wundererzählungen der Schrift, besonders des N. T., gewendet, und aus dieser Grundlage entstand in der neuern Theologie, besonders seit der zweiten Hälfte des 18.

Gottl. Sig. Donner *Diss. Sententiarum de miraculis Jesu Ch., — ex patribus sex priorum seculorum. Lips.* 1810. Anderwärts, wie in den Reden zum Evangelium Joh. (*Tract. in Johann. Serm.* XXIV.), setzt *Augustin* den Ausdruck natura (Natur der Dinge) dem Ausdrucke potentia (das göttliche Wirken in der Natur) entgegen und hiernach hat das Mittelalter (s. *Thom. Aquin. Summa Lib. I.* Quaest. 105.), hiernach haben dann unsere älteren protestantischen Dogmatiker (s. *Quenstedt Syst.* I. Pag. 471 seq.; *Baier Comp. theol.* Pag. 95.; *Hollaz Exam. acr.* Pag. 157 seq. u. a.) Wunder der Natur und der Macht — miracula naturae et potentiae — unterschieden, so dass Letztere die eigentlichen Wunder bedeuten. S. *Bretschneider Entwick. S.* 248 *ff.*; *Wegscheider Instit.* Pag. 178 seq.

4) Der *subjective* Wunderbegriff ist der, welcher schon bei Thomas Aquin. mit dem Ausdrucke mirabile*) angegeben wurde. Man erklärte auch die Wunder in der heil. Geschichte von ungewöhnlichen, auffallenden Ereignissen (die wenigstens über die Kraft des Wunderthäters hinausgegangen seyen), in deren Erscheinung und Einrichtung zu einer gewissen Zeit und in gewissen Umständen sich die göttliche Leitung darlegen sollte; dabei wurde dem Wunderthäter die prophetische Gabe, die Ereignisse vorauszusehen und vorauszusagen, beigelegt. Dieser Begriff des Wunders ist von vielen neueren Dogmatikern, die in der Mitte zwischen den Parteien stehen, welche über oder gegen die natürliche Erklärung der Wunder streiten, entwickelt worden; s. bes. Joh. Fried. Flatt *Beitrag zur philosoph. Untersuchung der Wunder Jesu und der Apostel. Leipz.* 1785. C. L. Nitzsch *Prolus. Quantum Christus tribuerit miraculis. Viteb.* 1796. G. F. Seiler *Ueber die Beschaffenheit, Zwecke und Wirkungen der bewundernswürdigen Thaten Jesu und seiner Apostel, und über die Mittel, durch welche sie hervorgebracht worden sind.* Nach dess. Tode — herausg. von *J. Georg Rosenmüller. Leipz.* 1810. und in Tzschirners *Memorab.* I. St. 1. Vergl. dazu *Röhrs Briefe über den Rationalismus* S. 338 ff., 355 ff. *Ammon Ausführl. Unterricht in der christl. Glbsl.* I., wo d. Verf. S. 199 sagt:

In Hinsicht der Beweiskraft der Wunder leuchtet ein, dass ein innerer oder Realnexus zwischen Wahrheit und Wundern

*) Thom. Aquin. sagt a. a. O.: Quemadmodum miraculum est eventus supernaturalis, ita cujus rationem non perspicimus, dicimus nobis mirabile.

überall nicht statt findet. Wahrheit ist die Uebereinstimmung einer Lehre mit der Vernunft und beruht auf freier Ueberzeugung. Wunder hingegen sind äussere Thatsachen, über deren Wesen und Natur man streitet.

Vergl. auch *H. A. Schott De consilio, quo Jesus miracula ediderit, ex iis effatis, quae hac in re praecipua sunt, recte cognoscendo. Diss.* I. *Lips.* 1809.; *Diss.* II. *Vitcb.* 1810. *Dess. Progr. quo sensu Christus apud Joh.* V. 36 seq. *ad testimonium pro legatione sua coelesti divinitus exhibitum provocaverit. Jen.* 1826.

Nach dem *religiösen* Wunderbegriffe sollen in der Schrift alle Handlungen und Ereignisse ungewöhnlicher Art, die auf irgend eine Weise auf Gott und dessen Absichten hinführen, oder uns mit frommen Gefühlen zu erfüllen im Stande sind (in denen also im Allgemeinen ein numen, ein divini quid inne liege), Wunder genannt werden; so erklärte Spinoza im *Tractatus theologico-politicus* etc. Cap. VI. *De Miraculis* Pag. 233 seq. Wunder als auffallende Ereignisse, die ein frommes Gefühl erregten. Auch unter den neueren Philosophen ist dieser Begriff sehr gewöhnlich gewesen; s. Schleiermacher *Ueber die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. Berl.* 1799. 2. Aufl. 1821. S. 157 ff.; als einzig haltbar und ausführbar ist dieser Wunderbegriff von Fr. Burch. Köster dargestellt worden in der Schrift: *Immanuel, oder Charakteristik der neutestamentlichen Wundererzählungen. Leipz.* 1821. — Der *naturphilosophische* Wunderbegriff ist, besonders in Beziehung auf die biblische Wundergeschichte, in neuerer Zeit aufgestellt worden; nach ihm wird ein Wunder eine Erscheinung genannt, in der sich eine ungewöhnliche, ausserordentliche Kraft des Geistes oder Willens über das Materielle, über das Reich der Natur offenbart. S. hierzu Schleiermacher *Der christliche Glaube.* I. S. 116 ff.:

Endlich die Wunder im engeren Sinne, d. h. Erscheinungen im Gebiete der Natur, welche aber nicht auf natürliche Weise sollen bewirkt worden sein, — im weiteren Sinne gehören auch Eingebung und Weissagung mit unter den Begriff des Wunders — diese Wunder können an und für sich gar keinen Beweis [für die Göttlichkeit des Christenthums] liefern. Denn eines Theils erzählt die h. Schrift selbst Wunder von solchen, welche dem Christenthum gar nicht angehörten, sondern eher zu dessen Gegnern zu zählen sind, und dennoch gibt sie kein Kennzeichen an, um wahre und falsche Wunder zu unterscheiden. Andern Theils aber begegnet uns ausser allem Zusammenhang mit Offenbarung nur gar zu vieles, was wir nicht natürlich zu erklären vermögen; wir den-

ken aber an kein Wunder, sondern schieben nur die Erklärung auf bis zu einer genaueren Kenntniss, sowohl von der fraglichen Thatsache, als auch von den Gesetzen der Natur. Thun wir also, wo uns ähnliches im Zusammenhang mit der Offenbarung aufstösst, nicht dasselbe, sondern behaupten das Wunder: so kann der Grund dazu nur in eben diesem Zusammenhange liegen, so dass auch die Annahme schon den Glauben an die Offenbarung voraussetzt und ihn also nicht hervorbringen kann.

Vergl. *Bretschneider Dogm.* I. S. 187 ff. — Diejenigen Philosophen, welche die Erscheinungen des Magnetismus mit der biblischen Wundergeschichte in Zusammenhang gebracht haben, haben auch den naturphilosophischen Begriff von Wunder festgehalten. Diese Ansicht und Behandlung der biblischen Wunder ist indess nicht neu, sie wurde schon im 16. Jahrh. von Hieronymus Cardanus († 1576. s. dess. Schr. *De subtilitate* und *De rerum varietate*) vorgelegt und die Gegenschrift von Jul. Cäs. Scaliger *Exercitationes de subtilitate* hat auch auf diese Ansicht von den biblischen Wundern Rücksicht genommen. Eine Menge Vertheidiger der Wunder nach dem naturphilosophischen Begriffe des Wortes findet man in Kieser *System des Tellurismus. Jen.* 1822 *).

§. 9.

Möglichkeit der Wunder; Bestreitung und Vertheidigung derselben.

Die Möglichkeit der biblischen Wunder an sich war in der Kirche bis über das Zeitalter der Reformation hinaus fast ganz unbestritten; ein Beweis für sie wurde in den in der Kirche fortwährend geschehenden Wundern gefunden [1]). Die Bestreitung der biblischen und der in der Kirche noch fortdauernden Wunder begann erst im 17. Jahrh.; sie wurde besonders durch die Philosophie der englischen Deisten ausgesprochen und mit Strenge durchgeführt, aber durch die

*) Möglich ist es, dass schon unter den Gnostikern und Manichäern ähnliche Meinungen über die biblischen Wunder Statt gehabt haben, wenigstens werden apocryphische Schriften der Manichäer erwähnt, nach welchen Christo selbst magische Aeusserungen beigelegt worden seyn sollen. S. *Fabricius Codex Apocryph.* I. Pag. 306 seq. *C. Thilo Codex apocryphus N. T.* I. Pag. 120 seq.

Kantische Philosophie wieder gemildert [2]). Die Vertheidigung der Wunder bezog sich theils auf die Wunder überhaupt, theils auf die biblischen Wunder insbesondere [3]).

1) So lange die Möglichkeit der Wunder an sich und die historische Wirklichkeit dieser im Leben Jesu fast ganz unbestritten war, wirkten nur Einzele gegen den Wunderglauben in Hinsicht auf die heil. Geschichte, und zwar entweder so, dass sie die Fortdauer der Wunder mit allgemeinen Gründen, d. h. solchen, die sich auch auf die Wunder überhaupt anwenden liessen, bestritten, oder so, dass sie die biblischen Wunder mit den Wundern der Natur ganz gleichstellten. Von jeher schrieb sich aber die orthodoxe Kirche eine in ihr fortdauernde Wunderkraft zu, und zwar nicht nach dem weiteren Begriffe von Wunder, sondern nach dem ganz eigentlichen Sinne des Wortes (vergl. Matth. 17, 20; Joh. 14, 12), und die Berufungen auf Wunder, die in der Kirche geschehen wären, waren auch von jeher in der Kirche allgemein. Vergl. Euseb. *Hist. Eccl.* VII. Cap. 25. Die meisten kirchlichen Wunder bezogen sich auf die Heilung Dämonischer, wozu auch der Exorcismus in der Taufe gehört. Vergl. Röhrs *Briefe über den Rationalismus* S. 215 ff. Paulus *Commentar über das N. T.* zu Marc. 6, 12; 7, 32; 8, 22; Joh. 9, 6. Einige Theologen aus der neuesten Zeit (selbst Neander in s. Schrift: *Antignosticus, Geist des Tertullianus und Einleitung zu dessen Schriften. Berl.* 1825. und: *Allgemeine Gesch. d. christl. Rel. u. Kirche. Hamb.* 1825. S. 95 ff.) haben die Wunderkräfte der alten Kirche zum Theil gerechtfertigt, indess ist doch auch in dieser Rechtfertigung immer der eigentliche Sinn, dass geistig-sittliche Kräfte von grösserer Bedeutsamkeit und gleichsam von mehr ursprünglicher Fülle in jener Zeit sich gezeigt hätten. Vergl. auch *Tholuck Die Glaubwürdigkeit der evangel. Geschichte, zugl. eine Kritik des Lebens Jesu von Strauss. Hamb.* 1837. S. 421. In der catholischen Kirche ist jener Wunderglaube, in Verbindung mit der Lehre von den Geistesgaben, stets derselbe geblieben; s. §. 1. Anmerk. 1., doch hat sich auch oft, besonders in der römischen Kirche, eine grosse Ungläubigkeit an solche kirchliche Wunder bewiesen; s. *Less Ueber die Relig., ihre Gesch., Wahl u. Bestät. Gött.* 1784. II. S. 768 ff. *Henke KG.* V. S. 129 ff. Im 16. Jahrh. war jener kirchliche Wunderglaube auch bei den Protestanten zu finden, doch ohne ihn durch die Lehre von den Geistesgaben zu begründen; Luther sagt in der *Kirchenpostille* XI. (Ausg. d. W. Luth. von *Walch*) S. 1338:

Wie wohl es wahr ist, dass allezeit dieselbe Kraft und Wirkung

son wird, dass das, was jene prophetisch gesprochen hätten, wahrhaft prophetisch, gründlich gewesen sey. Aus dieser Unbestimmtheit in dem Begriffe und der Wirkung der Ahnungen folgte es natürlich und nothwendig, dass man in der Kirche auch wahrhafte Wirkungen, auch ausser der göttlichen Begnadigung[1], annehmen konnte, namentlich durch dämonische Eingebungen; denn dass auch die Dämonen wahrhafte Weissagungen geben können, war in der Kirche Vielgelehrte und die Wirksamkeit der Dämonen selbst in dieser Hinsicht besonders in den Schriften derselben sichtbar seyn. Vergl. Augustin. *De divinatione daemonum* (wo die Möglichkeit wahrer Weissagungen durch die Dämonen ausführlich verhandelt wird) und die *Tractatus des Joh. Damascenus* Lib. II. Cap. 6. (wo die Behauptung als Glaubensartikel aufgestellt ist, dass die Dämonen weissagen, obgleich wissend, nicht vorwissend). Durch diese Unbestimmtheit des kirchlichen Begriffs von Weissagung konnte es geschehen, dass auch in christlichen Philosophie des Abendlandes in der Periode vom 15. bis 17. Jahrh. die Weissagungen der Sibyllen, Weissagungen aus einem geistigeren geistigen Vermögen als dies und daraus hervorgehenden Sehen. Vergl. dazu die Lehre in Platon's Staat, die Sonderung der Weissagungen, welche sich aus der Philosophie über die Weissagung: vergl. die Lehre des Pic von Mirandola, *Agrippa*, *Schott*, *de Watte*, *Haue*, *Wegscheider* mit der des sogleichen Literatur ein. Vergl. auch *Ludwig Vives*, *De Prophetica Disciplina* ed. Antwerp. 1564. Cap. 1. *Gaudentius*, *Prüfung des gemeinen Begriffs von dem übernatürlichen Ursprunge der prophetischen Weissagung*. Stolp. 1810. Ferner in *Henke's* Magazin I. St. 2. Bd. Ferner in *Schleiermacher* und *Lücke* in St. 3. Beiträge zur Beförderung der exegetischen Denkens. Heft 13. Aus diesen Schriften ergiebt sich, dass auch in der Wissenschaft Unklarheit in der Bestimmung und bei genauerer Bestimmung der Begriffe von vaticinium (Weissagung), praesensio, praesicia (Vorhersehung und Vorhersagung aus Gefühl und Vermuth), *hariolatio* (Wahrsagerei), *divinatio* (Ahnung, — als Ausdruck, der besonders durch neuwissenschaftliche Darstellungen mit Weissagung vermischt wurde).

[1] Die Begriffe der göttlichen Begnadigung und der Weissagung waren durch den jüdisch - christlichen Synkretismus so innig mit einander verbunden und als Einheit aufgefasst, von Gott ergriffen, von Gott eingeleitet etc. dass eine scharfe und genaue Polemik für prophetische Männer aller Zeiten,

2) Die Bestreitung jener Weissagungen ging zuerst von solchen Männern aus, welche, nachdem früher nur Milderungen des prophetischen Beweises aufgekommen waren, eine pantheistische Ansicht in der Kirche aufzustellen suchten. Daher hat Spinoza in seinem *Tractatus theologico-politicus* gegen das Prophetenthum und die Weissagungen in der Schrift gesprochen und auf die Unmöglichkeit einer eigentlichen Weissagung hingewiesen (Cap. I—IV. Pag. 156—205.). Die Bestreitung der Weissagungen geschah ferner durch die Streitigkeiten des 18. Jahrh. über die Willensfreiheit, besonders fand sie an dem Skeptiker Hume und an dem der Freidenkerei ergebenen Voltaires und den Anhängern dieser Männer kräftige Vertheidiger; vergl. die Citate in §. 9. Anmerk. 2. Vorzugsweise aber wurden die Theologen durch die *englischen* Deisten des 18. Jahrh. angeregt, die Frage über Weissagung im Allgemeinen und über biblische Weissagung insbesondere zur Sprache und zur Erörterung zu bringen; von der grössten Bedeutung in der angedeuteten Hinsicht war besonders die Schrift von Anton Collins *A discourse of the grounds and reasons of the christ. relig. Lond.* 1724., — eine Untersuchungsschrift für die Beweise des Christenthums, in welcher der Hauptgedanke dahin geht, dass sich die ganze Sache des Christenthums eigentlich nur auf die Erfüllung der Weissagungen gründe, dass aber das Urtheil über diese niemals sicher werden könnte. S. hierzu Jo. Gurlitt *Diss. de locis prophetarum minorum in N. T. laudat. Lips.* 1778. — *Sammlung merkwürdiger Abhandlungen über die Weissagungen. Zürich* 1779. — J. L. W. Sch(eber) *Ausführliche Erklärung der sämmtlichen messian. Weissagungen des A. T. mit exegetischen, kritischen und historischen Anmerkk. nebst einer Abhandlung über Prophetismus und messianische Weissagung der Hebräer; eine Beilage zu allen biblischen Christologien. Altenb. u. Erf.* 1801. Schleiermacher *Der christl. Glaube* I. S. 116. sagt: man muss unterscheiden die Weissagungen vom Christenthum und die Weissagungen im Christenthum. Unter den letzteren hat man auf die Weissagungen der Apostel und anderer ersten Christen nie einen besonderen beweisenden Werth gelegt; die Weissagungen Christi selbst aber können das Eigenthümliche seiner Person und seinen Charakter als Erlöser, worauf es allein ankommt, eben deshalb nicht beweisen, weil auch Andere ausser ihm anerkannt geweissagt haben. Was aber die Weissagungen vom Christenthum betrifft, und zwar — die der jüdischen Propheten, so können diese für das Christenthum nur

beweisen, wenn man Eingebung bei jenen Sehern voraussetzt, und also nur sofern das Christenthum schon eine frühere Offenbarungsformation als Grundlage unter sich hat. Allein — — niemals kann befriedigend nachgewiesen werden, dass jene Propheten Christus, so wie er wirklich gewesen, und das Christenthum, so wie es sich wirklich entwickelt hat, vorhergesagt haben, und somit verschwindet in dieser Hinsicht der bestimmte Unterschied zwischen Weissagung und unbestimmter Ahndung.

Wegscheider *Instit.* Pag. 119 seq. Paulus *Comment.* II. S. 564 ff. Kaiser *Bibl. Theol.* I. S. 246 ff. Strauss *Leben Jesu* II. S. 305:

Da Jesus selbst bei seinen Leidensverkündigungen ausdrücklich sich auf das A. T. berief, dessen Weissagungen auf ihn in allen Stücken erfüllt werden müssten, so darf die orthodoxe Betrachtungsweise diese Hülfe nicht verschmähen, sondern muss der Sache die Wendung geben, Jesus habe, lebend und webend in den Weissagungen des A. T., aus ihnen mit Hülfe des ihm inwohnenden Geistes jene Specialitäten schöpfen können. S. 307: Es wird der orthodoxe Erklärer, sofern er sich nur dem Lichte unbefangener Auslegung des A. T. nicht verschliesst, aus eigenem Interesse zu der natürlichen Ansicht hingetrieben, dass nicht höhere Eingebung, sondern eigene Combination Jesum auf eine solche Auslegung der alttest. Stellen und auf die Voraussicht der einzelen Züge seines künftigen Schicksals geführt habe.

Vergl. auch *Chstph. Friedr. Ammon Biblische Theologie. Erl.* 1801. 1802. Th. II. *Jak. Chstph. Rud. Eckermann Erklärung der merkwürdigsten Stellen des N. T., worin das A. T. angeführt oder erklärt wird*, in s. *theolog. Beiträgen* II. St. 1—3.

3) Die Bestreitung der Weissagungen führte zur Vertheidigung derselben, die mit vielem Scharfsinn ausgesprochen wurde, da es die ältere Kirche mit den Weissagungen, die in Jesu und dem Evangelio erfüllt worden seyn sollten, nicht so streng nahm, als die spätere; pflegte man doch in der ganzen alten Kirche nicht nur auf die biblischen Weissagungen des A. T., sondern auch auf verschiedene andere aus dem Heidenthume sich zu berufen, — eine Thatsache, die mit den weiteren Begriffen von Offenbarung und dem göttlichen Geiste zusammenhing. S. *Das Leben Jesu* von Dr. *K. Hase* §. 35. S. 44; §. 36. S. 46; §. 37. S. 48; §. 83. S. 110; §. 88. S. 118; §. 101. S. 130. mit der das. angef. auserles. Litera-

tur aus älterer und neuerer Zeit; *Tholucks Glaubwürdigkeit* a. a. O. und S. 78 ff.; 372 ff.

Unter den fremden Weissagungen, die im Christenthume erfüllt seyn sollten, waren in der Kirche die sibyllinischen am merkwürdigsten, denn sie erhielten sich selbst bis in das 16. Jahrh., wenn auch in der letzten Zeit weniger öffentlich, in kirchlichem Ansehen; gelegentlich beruft sich noch Melanchthon auf sie, wenn auch nicht wie auf göttliche Weissagungen. S. über sie: Thoblacius *Libri Sibyllistarum veteris ecclesiae crisi, quatenus monumenta christiana sunt, subjecti. Havniae.* 1815; dess. *Conspectus doctrinae christianae, qualis in Sibyllistarum libris continetur;* ebendas. 1816. und in *Münters Miscell. Havn. theologici et philologici argumenti.* Tom. I. 1816. Fasc. I. Pag. 113 seq. — Bleek *Ueber die Entstehung und Zusammensetzung der uns in acht Büchern erhaltenen sibyllinischen Orakel, in der theolog. Zeitschrift von Schleiermacher, de Wette und Lücke.* Heft I. S. 120 ff.; II. S. 172 ff.

Bei dem Beweise für die Realität messianischer Weissagungen wurde besonders die Typologie angewendet; diess geschah schon von *Justinus Martyr* im *Dialog. cum Tryphone*, noch ausführlicher von *Augustin Contra Faustum Manichaeum.* Die Alexandriner erweiterten den Stoff der Weissagungen und Typen durch die allegorische Interpretation des A. T. S. hierzu Jo. Aug. Ernesti *Narratio critica de interpretatione prophetiarum messianarum in ecclesia christiana*, in dess. *Opusc. theolog.* Pag. 447 seq.; 501 seq. Die Reformatoren glaubten an die Realität alttestamentlicher Typen, ohne jedoch eine Begriffsentwickelung zu geben. So sagt *Melanchthon* in der *Apologie* Art. XII. Pag. 260 (Lib. Symb. ed. *Hase*):

> Et typus apte pingit non ceremoniam solam, sed etiam praedicationem Evangelii.

Vergl. *Conf. et Expos. brev. et simpl.* Cap. IV., im *Corp. et Synt.* Pag. 5. Cap. XI. Pag. 19:

> — profitemur et praedicamus Jesum Christum unicum esse mundi Redemptorem — — Messiam verum et expectatum illum inquam sanctum benedictum, quem omnes Legis typi et vaticinia Prophetarum praefigurarint atque promiserint.

Vergl. *Acta Synodi Nation. Dordrecht.* Art. XVII. XVIII. XXI., im *Corp. et Synt.* Pag. 136. *Form. Cons. Eccl.* Can. VIII., in der *Fortges. Sammlg. von Alten und Neuen Theolog. Sachen.* 1722. Pag. 728.

Auch bei den späteren protest. Theologen blieb der Begriff von Typen unentwickelt; sie sprachen überhaupt nur gelegentlich von den Typen, besonders dann, wenn sie über die mystische Auslegung

Jahrh., eine angelegentlichere Erörterung der biblischen Wundererzählungen, verbunden mit einer allgemeinen philosophischen Untersuchung über die Wunder. Neue Untersuchungen über die Wunderauslegungen wurden besonders angeregt durch Ch. G. Thienemann (*Bestimmung des Standorts, von welchem alle Versuche, die Wundergeschichten des N. T. natürlich zu erklären, zu betrachten sind. Leipz.* 1798.); Paulus (*Phil., kritisch. u. histor. Commentar über das N. T. Lüb.* 1800 ff.; wo die im §. angegebenen Erklärungsarten gewöhnlich zusammenfliessen); Hartmann (*Aus welchem Gesichtspunkte hat man die Wunderthaten Christi und der Apostel zu betrachten?* in s. *Blicken in den Geist des Urchristenthums. Düsseld.* 1802.); Fr. Ad. Krummacher (*Ueber den Geist und die Form der evangelischen Geschichte in historischer und ästhetischer Hinsicht. Leipz.* 1805.); K. Ch. Flatt (*Philosophische und exegetisch-historische Bemerkungen über die Wunder Christi*, in *Flatts Magazin.* St. 3. S. 1 ff.; *dess.* Abhdlg. in *Süsskinds Magaz.* St. 14. S. 73 ff.); G. F. Seiler (*Ueber die Beschaffenheit, Zwecke und Wirkungen der bewundernsw. Thaten Jesu u. s. Apostel — herausg. von Rosenmüller Leipz.* 1810.; *Gablers Abhdlg.* in dess. *auserles. theolog. Literatur* III. St. 2. S. 223 ff.); Fr. Lücke (*Commentar über Joh. Bonn.* 1820. I. S. 509 ff.); Köster (im oben angef. W. *Immanuel* etc.).

2) *J. J. Hess Grenzbestimmung dessen, was in der Bibel Mythos, Anthropopathie, personificirte Darstellung, Poesie, Vision und was wirkliche Geschichte ist*, in s. *Bibliothek der heil. Geschichte. Zürich.* 1792. II. S. 153 ff. — Bei der *allegorischen* Wundererklärung wird angenommen, dass die neutestamentl. Schriftsteller in den Erzählungen von den Wundern geistige Erfolge Jesu hätten berichten wollen, dass auch die Erzählungen, welche auf Wunder in dem Leben Jesu hinzugehen scheinen, eigentlich einen geistigen moralischen Erfolg beschreiben sollten. Wenn schon *Origenes* die Wunder Jesu *Σύμβολα* nennt (*Contra Cels.* II. 48), so meint er, dass sich in den in die Augen fallenden Wirkungen Jesu die geistige Wirksamkeit der Apostel vorgebildet hätte. Als allegorische Wundererklärung aber kann man diejenige Erklärungsart der alten Kirche nicht annehmen, welche in der practischen Behandlung der Wunderberichte Beziehungen auf das innere Leben gesucht hat, auch hiess sie nicht allegorisch, sondern man bezeichnete sie vielmehr mit dem Ausdrucke theoria (*θεωρία*), d. i. erleuchtete Betrachtung, — ein Ausdruck, welcher besonders bei Schriftstellern aus der antiochenischen Schule gebräuchlich war. Bei der eigentlich allegorischen Erklärung, besonders der evangelischen Wunder, sind zwei Ansichten zu bemerken. Nach der ei-

nen Ansicht, besonders vorgetragen von Thomas Woolston (*Discourses on the miracles of our Saviour. Lond.* 1729; *Defense of his discourses. Lond.* 1730; s. *Walch Bibl. Theol. Sel.* I. Pag. 763 seq.) sollten die Wundererzählungen ursprünglich von den Schriftstellern selbst nur als Allegorien betrachtet worden seyn. Diese Meinung ging, wie die ganze Lehre jenes Mannes, der zu den englischen Deisten gehörte, aus einem verborgenen Widerspruche gegen die Wunder überhaupt hervor; sie war mehr Ironie und sollte andeuten, dass man bei der Ungedenkbarkeit der evangelischen Wunder zu der gezwungensten Erklärung seine Zuflucht nehmen müsse, um sie zu rechtfertigen. Ueber die Streitschriften *Woolstons* s. eine Abhandl. von Nic. Schier zu *Sherlocks* Schrift: *Gerichtliches Verhör der Zeugen der Auferstehung Jesu. Leipz.* 1733. Nach der zweiten Ansicht haben neuerlich einige Theologen die allegorische Erklärung der evangelischen Wunder empfohlen, unter der Voraussetzung, dass wir nur eine spätere Darstellung der evangelischen Sage in den Evangelien besässen. Man nimmt dann an, dass allegorische Reden, die in den evangelischen Sagen sich gefunden, von den neutestamentl. Schriftstellern eigentlich aufgefasst worden und dass so die Wundererzählungen entstanden wären, — eine Ansicht, nach welcher freilich die ganze evangelische Geschichte sich auflösen müsste. Diese allegorische Wundererklärung findet sich in Clodius *Uransichten des Christenthums. Leipz.* 1804. Vergl. hierzu auch *Das Leben Jesu* von Dr. Strauss; s. §. 9. Anmerk. 2. am Schlusse. — Einfacher, als die allegorische Erklärungsart, ist diejenige, welche in den Wunderberichten nur natürliche Begebenheiten findet, solche, die durch die Erklärer ein Ansehen des Wunderbaren erhalten hätten; doch auch bei dieser Methode, die allerdings bei einigen Wunderberichten anzuwenden ist, sind die gezwungensten Erklärungen gangbar gewesen. Die Meinung, die Wunder in der bibl. Gesch. natürlich erklären zu müssen, ist mit Uebertreibung geltend gemacht worden, bes. durch K. F. Bahrdt (*Briefe über die Bibel im Volkston. Eine Wochenschrift etc. Halle.* 1782; 1783; *fortges. als: Ausführung des Plans und Zwecks Jesu. In Briefen an Wahrheit forschende Leser. Berl.* 1784—93) durch die Wolfenbüttler Fragmente; durch J. E. F. Eck (*Versuch, die Wundergeschichten des N. T. natürlich zu erklären. Berl.* 1795.); durch die *Natürliche Geschichte des grossen Propheten von Nazareth* (von Venturini). *Bethlehem* (Koppenh.) 1800—1802; theilweise auch durch *Hartmanns* oben angef. Abhdlg. — Zur Erklärung der Wunder bedient sich *Paulus* in s. oben angef. Comment. Th. IV. häufig psychologischer Gründe. S. die Literatur zu den angef. Schriften, mit den Gegenschriften, in *Bret-*

schneiders Entwickelung S. 277 ff. — Dr. *Hase* in s. *Leben Jesu* §. 16. S. 12 sagt:

> Bei jeder Thatsache, welche von der Vorwelt als ein Wunder überliefert worden ist, ziemt die Forschung nach ihren natürlichen Ursachen. Wo diese aber nicht mit historischer Treue und Gewissheit dargethan werden können: bezeichnet das Wunder entweder die Gränze unsrer Naturkraft und Naturkenntniss, oder nur die des Zeitalters, in welchem das Wunder aufgezeichnet worden ist.

3) Hinsichtlich der mythischen Ansicht und Behandlung der Wunderberichte ist nur zu bemerken, dass sie nicht erst in der neueren Zeit als neu hervorgetreten ist, denn nach *Origenes* warf Celsus den Christen vor, dass diese die mythischen Berichte der Griechen und Römer verwärfen und doch selbst eine mythische Geschichte hätten (s. *der Fall des Heidenthums von* Tschirner, herausg. von *Niedner. Leipz.* 1829. I. S. 340 ff.). Auch Spinoza hatte in seiner oben angef. Schrift a. a. O. Pag. 246 seq. bei den Wundererklärungen von Mythen gesprochen. Hieraus (ebenso aus Anmerk. 2.) ergibt es sich, dass die aus Hegelschen Prämissen entstandene mythische Ansicht von den im *Leben Jesu* von Dr. Strauss vorkommenden Thatsachen nichts weniger als neu seyn kann. — Für die mythische Erklärung der Evangelien s. die treffliche Abhandlung von L. F. O. Baumgarten-Crusius *De mythicae Evangeliorum interpretationis indole atque finibus*, in dessen *Opusc. theolog. pleraque nondum edit. Jenae* 1836. No. X. Bemerkenswerth ist es ausserdem, dass die mythische Erklärungsweise im 18. und 19. Jahrh. nicht unmittelbar in der Absicht angewendet wurde, um die biblische Geschichte in ihrer Würde und in ihrem Werthe herabzusetzen (— und diese Anschuldigung dürfte man auch Strauss nur mit Unrecht machen wollen —), sondern im Gegensatze gegen die Annahme und Vertheidigung der natürlichen Wundererklärungen; s. *Schelling Ueber Mythen, historische Sagen und Philosopheme der alten Welt*, in *Paulus Memorabilien* St. 5. No. 1. *Georg. Lor. Bauer Hebräische Mythologie des A. u. N. T. mit Parallelen aus der Mythologie anderer Völker, vornehmlich der Griechen und Römer. Leipz.* 1802. *Gabler Ueber die verschiedene mythische Behandlungsart der christl. Urgeschichte*, in dessen *neuest. theolog. Journal* VII. St. 4. S. 396 ff.; *de Wette Kritik der israelitischen Geschichte. Halle* 1807. I. S. 206 ff. *Hase Leben Jesu* §. 137. S. 200.

§. 11.

Von den Weissagungen.

Bis in das 17. Jahrh. findet sich in der Kirche und unter den Theologen weder ein bestimmter Begriff von Weissagung überhaupt, noch eine deutliche Vorstellung davon, worin die Göttlichkeit der Weissagung eigentlich bestehe? [1]) Die Bestreitung der Weissagungen überhaupt, und der biblischen insbesondere, wurde vorzüglich durch die englischen Deisten angeregt [2]), durch sie aber auch die Vertheidigung der biblischen Weissagungen, in Verbindung mit der Theorie von den Typen, geweckt [3]). Die Untersuchungen über die Weissagungen überhaupt führten zu Ausdeutungen der Weissagungen auf den Messias [4]).

1) Die Unbestimmtheit des Begriffs von Weissagung lag auch schon in den Worten, welche von Alters her für den Ausdruck Weissagung in Gebrauch waren, nämlich προφητεία (נְבוּאָה Esr. 6, 14.; Nehem. 6, 12.), divinatio, vaticinium, oraculum; letztere Wörter waren in der älteren Zeit von ganz gleicher Bedeutung unter sich. Die Unbestimmtheit der kirchlichen Begriffe über das, was das Göttliche in den Weissagungen sey, wurde besonders dadurch erhalten und vermehrt, dass man von Alters her bis auf die neuere Zeit nicht genau zu bestimmen pflegte, was der Freiheit des vernünftigen Geistes und was der göttlichen Wirkung zugeschrieben werden müsse; daher konnte häufig als Weissagung aufgefasst werden, was doch natürliches Wissen war, und häufig das als gewöhnliches Wissen gelten, was, wenn man es vorher gewusst hat, nur göttliche Weissagung gewesen seyn musste. Wenn bei den Apologeten von einem Beweise die Rede ist, dass ein prophetisches Reden und Leben überhaupt wahrhaft göttlich gewesen sey *), so wird der Beweis dafür nicht aus der Göttlichkeit der Weissagungen überhaupt, sondern aus der moralischen Würde und Bedeutung der Propheten geführt, so dass erst hieraus geschlos-

*) Wie diess auch in *Euseb. Demonstratio Evangel. Lib.* V. der Fall ist, wo die prophetische Würde Jesu beschrieben wird.

Gesundheit an, ausführlich über sie, ob sie ihn gut behandelt und ob sie Liebe und Leidenschaft gegenüber haben, z. B. Amalie d. und Pro. Ferdinand, Amalie d. und Pro. Heinrich, Amalie d. und Pro. Ludwig, Amalie d. und Pro. August. Sie schreibt ihm auch über ihre Gefühle gegenüber ihrer Familie, ihrer Mutter, ihrer Schwester, ihrem Bruder, ihrem Vater, ihrer Tante, ihrer Cousine, ihrer Großmutter, ihrer Cousine, ihrer Großmutter, ihrer Cousine, ihrer Großmutter

Vergl. Luthers Schriften *Von der Beicht; ob sie der Papst Macht habe zu gebieten?* (in *Luth.* Werk. *Altenbg. Ausg.* I. S. 783 ff.; *Jenaische Ausg.* I. S. 512 ff.); *Auslegung des Papstthums mit seinen Farben* (*Altenbg. Ausg.* II. S. 2 ff.; *Wittenberg. Ausg.* IV. S. 453 ff.) u. a. — Ph. Melanchthonis *Libellus de scriptoribus ecclesiasticis. Recens. G. T. Strobel. Norimb.* 1780. u. a. Jenes Princips wegen ist die catholische Kirche, weil sie auf diese Weise an die Stelle einer göttlichen Offenbarung auch ein menschliches Denken und Wollen setzte, von späteren Protestanten auch des Rationalismus beschuldigt worden; s. *Jo. Olearii Synopses controversiarum selectiorum cum hodiernis Pontificiis, Calvinianis, Socinistis, Remonstrantibus, Fanaticis, Coccejanis et Cartesianis, Graecis, Judaeis, Antiscripturariis, sive Rationalistis. Lips.* 1710. *S. E. Sartorius Die Unwissenschaftlichkeit und innere Verwandtschaft des Rationalismus und Romanismus. Heidelberg.* 1825.

3) Diese Meinung ist die Ansicht aller Schwärmer und Fanatiker in der Kirche gewesen. Eine Perfectibilität des Christenthums durch eine neue Offenbarung finden wir in der Kirche zuerst und bestimmt von den Montanisten ausgesprochen, doch kann die Lehre derselben, und namentlich ihres Wortführers, des Tertullian, nur in einem ganz entfernten Sinne mit den Lehren von der Perfectibilität in unserer Zeit verglichen werden. Der Montanismus stützte sich zur Begründung seiner Ansicht besonders auf Ephes. 4, 15 ff. und erklärte entschieden, dass das bestehende, selbst schriftgemässe Christenthum durch den Paraklet in der neuen, geistigen Zeit vervollkommnet werden müsste. Classisch ist in dieser Beziehung in *Tertullians* Schrift: *De velandis virginibus*, Cap. I., wo es heisst, dass, weil die menschliche Schwäche nicht Alles habe zusammenfassen können, durch den Paraklet die Lehre (disciplina) habe zur Vollkommenheit gebracht werden müssen; daher werde nunmehr die ganze Offenbarung erneuet und erhellt werden. Diese Erwartung einer Vervollkommnung des Christenthums durch eine höhere Offenbarung in der Kirche hat sich aber in jener Partei stets in sehr verschiedenen Gestalten gezeigt. Unter den schwärmerischen Parteien der römischen Kirche, besonders unter den Franciscanern, die dem herrschenden Clerus mit Kraft und Nachdruck entgegentraten, war der Glaube gangbar geworden, dass an die Stelle des biblischen Evangeliums ein höheres treten sollte, welches man *Evangelium aeternum*, oder *Evangelium spiritus sancti* (s. hierzu Gieseler *Kirchengesch.* II. Abth.

§ 21. 100 Ctr. meine Kohlen ohne Anrufen auf dem Hofe zu fahren. Ich habe 100 Ctr. Kohlen gekauft, welche mir der Kohlenhändler **ohne Anrufen** (s. § 3. 4. Nr. 22) **zu fahren** hatte. Als ich meinen Kohlenkeller öffnete, fand ich, dass die Kohlen nicht in meinen Keller gefahren waren, sondern, ohne bei Empfang der Kohlenlieferung Einspruch zu erheben, auf dem Hofe abgeladen worden waren. Ich habe nun den Kohlenhändler verklagt, dass er die Kohlen in meinen Keller fahren solle. Er wendet ein, dass er nach Handelsgebrauch durch die Ablieferung derselben auf dem Hofe seiner Verbindlichkeit genügt habe. Ich habe aber nicht gewusst, dass ein solcher Handelsgebrauch besteht. Ich bin der Meinung, dass ich durch die Weigerung der Empfangannahme nichts gethan habe.

Sie haben Recht. Nach Handelsgebrauch ist der Verkäufer verpflichtet, die Kaufsache auf den Hof des Käufers zu fahren, wenn nicht ausdrücklich etwas anderes vereinbart worden ist. Preuss. Allgemeines Landrecht, Theil I. Titel 11. § 1035. (Reichsgesetz vom 10. Juni 1869, Art. 279.) Sie haben also Recht, wenn Sie behaupten, dass Sie nicht gewusst haben, dass ein solcher Handelsgebrauch besteht. Sie haben aber Unrecht, wenn Sie behaupten, dass Sie durch die Weigerung der Empfangannahme nichts gethan haben. Sie haben durch die Weigerung der Empfangannahme Ihre Rechte verloren, weil Sie durch dieselbe Ihre Einwilligung zu der Abladung auf dem Hofe gegeben haben. Sie müssen also die Kohlen auf Ihren Hof bezahlen. Sie können sich nur dadurch helfen, dass Sie sich mit dem Kohlenhändler dahin vergleichen, dass er Ihnen einen Theil des Kaufpreises für die Kohlen, die Sie selbst in Ihren Keller schaffen müssen, zurückvergütet.

§ 22. Rückstoss. Ich habe einen Wagen mit Kohlen vor meinen Keller gefahren. Als ich die Kohlen durch das Kellerfenster in den Keller schütten will, kommt ein Wagen, der mit Steinen beladen ist, und stösst meinen Wagen so heftig, dass

§. 13.

Fortsetzung.

In Beziehung auf die zweite Ansicht von der Perfectibilität, nach welcher eine Vervollkommnung der geoffenbarten Religion nicht durch eine neue Offenbarung, sondern durch das Christenthum selbst angenommen und erwartet wird, sind besonders drei Vorstellungen in der Kirche gangbar geworden; man hat nämlich die Vervollkommnung entweder von einem geheimen höheren Christenthum, das neben dem biblischen verkündet worden wäre, erwartet [1]), oder geglaubt, dass sie sich aus dem Inhalte des Christenthums entwickele [2]), oder man hat die Lehre aufgestellt, dass die Vervollkommnung aus dem Geiste des Christenthums, der mit dem biblischen zugleich gegeben worden, hervorgehe [3]).

1) Diese Vorstellung war im Sinne der alten Kirche tief begründet und gewöhnlich sowohl mit der Ansicht von einer fortwährenden Offenbarung im Christenthume, als mit der von einer höheren Tradition, die in der Kirche bestehe, verbunden. Vorzüglich findet sich der Glaube an ein solches geheim verkündetes Christenthum, welches dem biblischen aufhelfen, dasselbe veredeln sollte, bei den Gnostikern; die Alexandriner nannten die Lehre dieses höheren, geheimen Evangeliums γνῶσις; von dieser unterscheidet Clemens Alexandrinus die πίστις, und zwar nicht blos nach dem Sinn und Inhalt, sondern auch nach dem Ursprunge beider, denn die πίστις, oder das niedere Christenthum, soll nur aus den biblischen Büchern, die γνῶσις aber aus einer höheren Tradition (die von Jesu sich fortgepflanzt hätte und die von den Alexandrinern als das πνεῦμα dem Buchstaben entgegengesetzt wird) geschöpft werden. Vergl. *Clemens Alexand. Stromata* Lib. VII. Cap. 10. Dem Sinne, wenn auch nicht den Worten nach, findet sich bei Origenes (vergl. dess. Schrift: *Contra Celsum* Lib. I. Cap. 7.; Lib. III. Cap. 10.) dieselbe Unterscheidung. — Man hat auch hier angeführt, dass in der christlichen Kirche gewisse Mysterien angenommen worden wären und bestanden hätten, welche nur für die Geweihten gewesen seyn sollten, und besonders hat die römische Kirche in dieser Mysterien-Einrichtung der alten Kirche, oder, wie sie sich ausdrückte, in der *Disciplina*

oder über den typischen Sinn des A. T. sich erklärten. Vergl. *Limborch Theol. Christ. Lib.* III. *Pag.* 210 seq. Zuerst wurden die Typen genauer von *Carpov* erörtert (*Theol. revel. dogm.* III. Pag. 416 seq.), der sie darstellte als sinnbildliche Vorausbezeichnungen der Person, Handlungen und Wohlthaten des Messias durch eine Person, oder Einrichtung des A. T. Vergl. *J. S. Baumgarten Evangelische Glaubenslehre*, herausg. von *Semler* II. S. 65; ebendas. III. S. 197 über den Zweck der Typen. Die neuere Ansicht von den Typen, nach welcher man sie für Parallelen zu der zu Jesu Zeiten gebräuchlichen Lehrart erklärt, wurde durch Jo. Dan. Michaelis vorbereitet in der Schrift: *Entwurf der typischen Gottesgelahrtheit. Gött. u. Braunschw.* 1768. 2. Aufl.; nach dieser Schrift fand Michaelis im israelitischen Cultus eine hieroglyphische Hindeutung auf eine höhere Anstalt. Für die neuere Ansicht s. (Griesbach) *Comment. I. II. De imaginibus judaicis, quibus auctor ep. ad Hebr. in describenda Messiae provincia usus est. Jen.* 1791., — auch in dess. *Comment. theol. Vol.* IV. Morus *Comment.* Vol. I. Pag. 630 seq. Doederlein *Inst. theol.* Vol. I. Pag. 228 seq. Christph. Frid. Ammon *Comment. I. De vaticiniis post eventum formatis. Erl.* 1812. Bretschneiders *Dogmatik* I. S. 95 ff. u. a. dogm. Werke neuest. Zeit. Unter den neuern Vertheidigern der Typologie zeichnet sich aus J. A. Kanne *Christus im A. T. Untersuchungen über die Vorbilder und messianischen Stellen. Nürnberg.* 1818., und noch vorher Gottfr. Menken *Ueber die eherne Schlange und das symb. Verhältniss derselben zu der Person und Geschichte Jesu Christi. Frkft.* 1812.

4) Da man in der Kirche von jeher alle Stellen und Bilder des A. T., welche man auf den Messias deuten zu müssen glaubte, ohne Ausnahme auf die Person Jesu hindeutete, so suchte man dabei die Schwierigkeit, die sich hier zeigte, besonders durch die Annahme einer doppelten Erscheinung Christi zu beseitigen, nämlich einer Erscheinung im Fleische und der künftigen herrlichen Erscheinung des Herrn. Vorzugsweise fand man bekanntlich im 72. Psalm die doppelte Erscheinung Christi bestimmt dargestellt. Allmälig entwickelte sich, nach dem Vorgange der Alexandriner, die allegorische Auslegung der Weissagungen und diese führte dahin, in vielen Stellen des N. T., in welchen das A. T. gebraucht wird, eine Anbequemung, oder Accommodation anzunehmen. Dieses Princip von Anbequemung bei den Deutungen messianischer Stellen des A. T. hat sich in der Kirche auch stets erhalten, obgleich die Ausle-

gung des A. T. im Zeitalter der Reformation hierbei Nichts ins Klare bringen konnte; die streng protestantischen Theologen waren vielmehr in der angegebenen und späteren Zeit diejenigen, welche das Accommodationsprincip im N. T. entschieden verwarfen. In der exegetischen Schule von Joh. Coccejus wurde die messianische Deutung, und überhaupt die prophetische Theologie immer mehr erweitert und diese Schule hatte es sich selbst zum Princip gemacht, in alle alttestamentliche Stellen, auch gegen den Sinn ihrer Verfasser, einen geistigen Sinn zu legen. S. Ch. Schöttgen *Jesus der wahre Messias, aus der alten und reinen jüdischen Theologie dargethan und erläutert. Leipz.* 1748; Rich. Kidder *Beweis, dass Jesus der wahre Messias sey. Rost.* 1751. Neben der protestantischen Ansicht von den messianischen Weissagungen und Vorbildern (die sich besonders in der Wissenschaft darlegt, welche die prophetische Theologie genennt wird) und neben den verschiedenen Milderungen und Ausdeutungen dieser streng protestantischen Ansicht, wie sie durch die Schule von Joh. Ernesti (s. oben Anmerk. 3.) entstanden, finden wir im 18. Jahrh. auch die entschiedene Abläugnung des messianischen Inhalts vom A. T. Diese Abläugnung begann im Anfang des 18. Jahrh. unter den Deisten; sie fand Beifall in der protestantischen Kirche und griff um so mehr um sich, je mehr das Ansehen des A. T. und der Zusammenhang des Mosaismus mit dem N. T. abgeläugnet wurde. Auch in Beziehung auf die Weissagungen wurde die Accommodationstheorie angewendet; s. *Freimüthige Versuche über verschiedene in die Theologie und biblische Kritik einschlagende Materien. Berl.* u. *Stett.* 1783. J. Ch. Rud. Eckermann *De vaticiniis libri duo. Hamb. et Kil.* 1784; *Dess.* Schriften am Schlusse von Anmerk. 2. J. G. Eichhorn *Ueber die Accommodation im N. T.*, in seiner *Bibl. der bibl. Liter.* V. S. 420 ff. — Durch die neuere Theologie ist man auch bei den messianischen Weissagungen zu einer gemässigteren (historischen) Ansicht (vergl. die Citate bei Hase in Anmerk. 3.) gekommen, zu der nämlich, dass man das Prophetenthum unter den Israeliten von Weissagung und vom Weissagungsvermögen wohl unterscheiden muss, dass weder die prophetischen Männer unter den Israeliten vorzugsweise geweissagt haben, noch dass der Charakter der prophetischen Schriften des A. T. in Weissagungen besteht, dass endlich im A. T. zwar sehr viele messianische Stellen gefunden werden, die sich auf das Zeitalter und die Person des Messias beziehen, die aber nicht als eigentliche Weissagungen gelten und nicht wirklich auf das Urchristenthum und Jesu Person bezogen werden können. Vergl. *Bretschneider Dogm.* I. S. 167 ff. Im Gegensatze gegen diese,

auf einer gründlichen, grammatisch-historischen Exegese und auf einer gesunden Philosophie beruhenden Ansicht ist die altkirchliche Vorstellung von durchgängigen Weissagungen und Vorbildern auf Christum in den Schriften des A. T. von den neuevangelischen Theologen unserer Zeit häufig wieder ausgesprochen worden.

§. 12.

Ueber die Perfectibilität der göttlichen Offenbarung.

W. Traug. Krug Briefe über die Perfectibilität der geoffenbarten Religion. Als Prolegomena zu einer jeden positiven Religionslehre, die künftig den sichern Gang zu einer festgegründeten Wissenschaft wird gehen können. Jena u. Leipz. 1795.

Der Ausdruck Perfectibilität (in der Kantischen Schule entstanden und von Krug zuerst gebraucht), der auf das Christenthum, oder die geoffenbarte Religion bezogen wurde, sollte nicht blos die Idee einer möglichen Vervollkommnung der geoffenbarten Religion, sondern auch die Meinung ausdrücken, dass die Offenbarung dazu bestimmt gewesen sey, sich allmälig zu vervollkommnen und dass sie in sich selbst auch den Grund enthalte, diese Vervollkommnung mitherbeizuführen [1]). Alle Ansichten über die Perfectibilität lassen sich in drei Hauptclassen theilen; man nahm eine Vervollkommnung der Offenbarung entweder *a*) in dem Sinne an, dass man neue Offenbarungen erwartete, um die christliche zu vervollkommnen, oder *b*) dass man eine Vervollkommnung der Offenbarung durch das Christenthum selbst erwartete, oder *c*) dass eine Vervollkommung der Offenbarung durch die Ausbildung der Vernunft eintreten werde. Jede dieser Hauptclassen enthält wieder gewisse Modificationen ihrer Hauptbegriffe. Was die erste Ansicht betrifft, so hat man die Offenbarungen, von denen man die Vervollkommnung des Christenthums von Zeit zu Zeit erwartete, entweder als fortwährende Offenbarungen angenommen [2]), oder behauptet, dass eine neue Offenbarung zur Vervollkommnung der christlichen erfolgt sey, oder erfolgen werde [3]).

1) Die Ansicht von einer Vervollkommnung der geoffenbarten Religion, die allmälig erfolgen sollte, ist, obschon der Ausdruck Perfectibilität neu ist, so alt, als die Glaubenslehre in der Kirche, dabei unterschied man von jeher die Vervollkommnung der Offenbarung von den Graden der Offenbarung, welche in der Kirchensprache gewöhnlich mit dem Ausdrucke *οἰκονομίαι* bezeichnet werden. Krug gebrauchte zuerst den Ausdruck Perfectibilität in seiner oben angef. Schr. und erklärte die Perfectibilität als

> diejenige Beschaffenheit der geoffenbarten Religion, vermöge welcher sie in sich selbst das Princip, das ist die bestimmte Möglichkeit einer steten, dem Zwecke ihres Urhebers und dem Entzwecke ihrer Bekenner gemässen Fortbildung und Entwickelung hat.

Gegen *Krugs* Schrift s. bes. die Recens. ders. in *Eichhorns Allgem. Biblioth. der bibl. Literat.* VI. S. 555 ff. *Jo. Aug. Tittmann Prolus. Num religio revelata omnibus omnium temporum hominibus accommodata esse possit? Lips.* 1796. *C. Chr. Flatt Ideen über die Perfectibilität einer göttlichen Offenbarung*, in *Stäudlins Beitr. zur Gesch. u. Phil. der Religion.* III. S. 201 ff. Vor *Krug* sprach G. E. Lessing den Grundsatz der Perfectibilität aus in der Schr.: *Die Erziehung des Menschengeschlechts. Berl.* 1780, indem er hier behauptete: die Vernunft könne in allen Menschen einen solchen Grad von Vollkommenheit erhalten, dass das N. T. nur noch als ein entbehrliches Hilfsmittel für das religiöse Leben betrachtet werden würde. Vergl. hierzu: *J. E. C. Schmidt Ueber den Grund des Glaubens an eine göttl. Erziehung des Menschengeschlechts*, in dess. *allgem. Biblioth. der theol. Literat.* III. St. 1. S. 16 ff.; *Joh. Sal. Semler Ueber histor., gesellschaftliche und moralische Religion. Leipz.* 1786.; *Wilh. Albr. Teller Die Religion der Vollkommnern. Bresl.* 1792. (nach welcher das Christenthum nur eine vernünftige Philosophie über Göttliches und über die Bestimmung des Menschen seyn soll); *Ch. F. Böhme Neue Erklärung des höchst wichtigen Paulinischen Gegensatzes: Buchstabe und Geist. Jena.* 1799. (nach welcher der Geist des Christenthums in der Vernunftwahrheit besteht, daher auch das Christenthum perfectibel seyn muss); *dess.* Abhandlg.: *Versuch einer näheren Bestimmung des Verhältnisses der Vernunftreligion zum Christenthume*, in *Schuderoffs Journal für Veredl.* 3. Jahrg. II. St. 1. — Das schon angef. treffl. Werk: *Die Fortbildung des Christenth.* etc. v. Ammon.

2) Ohne Zweifel nimmt die catholische Kirche eine Perfectibilität des Christenthums durch fortwährende Offenbarung an, da es in ihr Lehrsatz ist, dass die Gabe des göttlichen Geistes in ihr

drückt sich unter den Symbolen der Arminianer die Confessio *sive* Declaratio *Sentent. Pastor., qui in foederato Belgio Remonstrantes vocantur.* Pag. 6. in den Paragr. 14. u. 15. aus; in den Paragr. 16. u. 17. Pag. 7. wird aber die Erklärung der Schrift nach der Analogia fidei von Confessionsschriften entschieden verworfen. Die Confessio sagt:

Optima autem Scripturae interpretatio est ea, quae sensum ejus nativum ac literalem quam fidelissime exprimit, vel saltem quam proxime ad eum accedit: quippe qui solus verum et vivum Dei verbum est, ex quo veluti semine incorruptibili ad spem vitae aeternae regignimur. Sensum autem nativum ac literalem appellamus, non tam eum, quem verba proprie sumta prae se ferunt (ut quidem saepissime accidit), quam eum, qui, licet verba rigide accepta eum non insinuent, tamen rectae rationi et ipsi menti atque intentioni ejus, qui verba protulit, convenientissimus est: sive ille proprie, sive figurate enunciatus sit. Id quod ex scopo et occasione uniuscujusque loci, subjecta item materia, antecedentibus et consequentibus, item ex collatione locorum similium, nec non ex absurditatibus palpabilibus, alioqui secuturis, aliisque id genus argumentis, aut rerum judiciis, dignosci potest ac debet. Ex alio autem quocunque capite, videlicet vel symbolo aliquo humanitus fabricato, vel analogia fidei, hic aut illic recepta vel publica aliqua Ecclesiarum confessione — — expositionem petere velle, nimis incertum et saepe periculosum est.

Ueber die doppelte Bedeutung, in welcher hier die Formel Analogia fidei genommen ist, s. die *Censura* Pag. 26 seq. — Vergl. *Limborch Theol. Christ. Lib.* I. *Cap.* XI. Pag. 38 seq.; 42; ebendas. *Cap.* XII. Pag. 42—46.

Da die catholische Kirche die in der heil. Schrift nicht klar angegebenen Dogmen durch die kirchliche Autorität bestimmt haben wollte, so sprachen dagegen die protestantischen Theologen im 17. Jahrh. den Gedanken aus, dass Alles in der christlichen Glaubenslehre, Eins gemäss dem Andern und Alles dem Ganzen gemäss, oder nach der Analogie der Glaubenslehre bestimmt werden müsse. Auch Kant und dessen Schule fasste in diesem Sinne die Analogia fidei auf; Kant erklärte diese für

die nach der Norm des Sittengesetzes zu bewirkende Harmonie einzelner Lehren des Christenthums unter sich.

Kant *Religion innerhalb der Gränzen der bloss. Vern.* S. 149 ff.; Ammon *wissensch. prakt. Theologie.* S. 50. Die Erklärung der Schriftlehre aus dem Geiste derselben hat neuerlich

den Namen panharmonische Schrifterklärung erhalten durch F. H. Germar in dessen Schrift: *Panharmonische Interpretation der heil. Schrift. Schleswig.* 1821. Was hier „panharmonische Schrifterklärung" heisst, ist indess nichts Anderes als die Analogie des Glaubens der älteren Theologen; so heisst es a. a. O. S. 364:

> Der Gedankeninhalt der Offenbarung Gottes durch Christum, welche in der Schrift enthalten ist, wird in eben dem Grade richtig aufgefasst, als derselbe mit den verschiedenen Aeusserungen Christi unter einander, und mit allem, was sonst entschieden wahr und gewiss ist, in der vollkommensten Harmonie steht. Wo diess der Fall nicht ist, da darf jener gefundene Gedankeninhalt nicht als Offenbarung erkannt werden, bis die Disharmonie befriedigend gelöset ist etc.

Vergl. *F. H. Germar Beitrag zur allgemeinen Hermeneutik und zu deren Anwendung auf die theologische. Alt.* 1828; dazu die Rec. in *Röhrs Kritischer Predigerbibl.* XIII. H. 2. und die Vertheid. *Germars* im *Journal für Prediger.* LXXXV. St. 1., auch bes. unt. d. Tit.: *Die hermeneutischen Mängel der sogen. grammatisch-historischen, eigentl. aber der Takt-Interpretation. Halle.* 1834.

Es ergibt sich, — und der Inhalt der h. Schrift selbst lehrt es, — dass alles Dunkle und Unbestimmte in der Bibel nur aus dieser selbst und aus dem Christenthume gedeutet und aufgelöst werden muss.

§. 14.

Beschluss.

Die dritte Ansicht von der Perfectibilität des Christenthums, nach welcher man die Vervollkommnung des Christenthums von und durch die Vernunft erwartete, hat sich auf eine doppelte Weise ausgesprochen, denn entweder hat man diese Vervollkommnung durch die Vernunft als eine solche gedacht, die nicht im Sinne Christi und nicht im Urchristenthume gelegen habe, oder als eine solche, die von Christo und im Urchristenthume beabsichtigt gewesen sey, zu der also das Christenthum selbst die Berechtigung, wie die Aufforderung in sich habe.

Anmerk. Nach der Verschiedenheit dieser Ansichten sind auch die Meinungen von dem Umfange der Vervollkommnung durch

die Vereinb. Deutschland, das die Anmeldung vorgenommen hat, das Prioritätsrecht nicht gibt und gar in Verwaltungsfragen nicht in Betracht kommt, so ist es nicht zu verwundern, daß es nicht geltend gemacht wird.

Reformation bis auf unsere Zeit (wie diess schon früher der Fall war) gegen das Judenthum [2]), den Muhamedanismus [3]) und gegen philosophische und deistische Feinde des Christenthums überhaupt [4]).

[1]) Die Argumente, durch welche man die Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums gegen die Angriffe der Feinde und Gegner hat beweisen wollen, sind in der Hauptsache immer dieselben gewesen, doch ist seit dem 18. Jahrh. in diesem Artikel ein genauerer Unterschied zwischen dem Beweise der religiösen Wahrheit im Christenthum und dem Beweise der Göttlichkeit des Christenthums aufgestellt worden, — Begriffe, welche früher in dem Ausdrucke: Wahrheit des Christenthums gewöhnlich vereinigt wurden. Seit dieser Zeit ist auch ein genauerer Unterschied zwischen den eigentlichen Beweisen für das Christenthum und der unmittelbaren überzeugenden Kraft desselben, so wie der praktischen Gewähr, die es leistet, gemacht worden.

Die Beweisführung für die Wahrheit des Christenthums, welche früher nur nach einzelen Umständen und Veranlassungen Statt fand, trat im 18. Jahrh. als eine für sich bestehende Wissenschaft neben die Polemik. Die Geschichte jener Beweisführung lässt sich im Allgemeinen in doppelter Hinsicht darstellen, theils nach den verschiedenen Principien und Methoden, die man dabei befolgte, theils nach den verschiedenen Veranlassungen und Gegnern, die zu beachten waren. In jener Hinsicht ist für die Dogmengeschichte nur wenig zu bemerken, denn die Beweisführung für die Wahrheit des Christenthums wurde bald mehr negativ, bald mehr positiv durchgeführt. Im zweiten Jahrh. ging aber jene Beweisführung von der eigentlichen Vertheidigung des Christenthums gegen die Einwürfe der Gegner aus und deswegen bezeichnete man auch damals (und so noch jetzt) den Beweis für die Wahrheit des Christenthums mit dem Namen Ἀπολογία (Apologia); nur Eusebius gebrauchte den Ausdruck ἀπόδειξις — demonstratio. Der Ausdruck Ἀπολογία (— ἀπολογεῖσθαι —) kam aber nicht nur aus der altgriechischen Sprache in den kirchlichen Sprachgebrauch, sondern auch aus der Sprache des N. T. und besonders waren hier in der Kirche die Stellen bedeutend Apostelgesch. 22, 1; Philipp. 1, 7 u. 17; 2. Timoth. 4, 16; 1. Petr. 3, 15. Die Vertheidigungen gegen die Gegner des Christenthums wurden in der Kirche immer auch zugleich Versuche zur Beweisführung für die christliche Sache und mit dieser war dann immer auch die offene Bestreitung des Heidenthums, des Judenthums, des Muhame-

arcani, Gründe gefunden, um solche Lehren und Gebräuche, die weder die Schrift noch das Alterthum für sich hatten, in dem Sinne anzunehmen, als ob sie in der alten Kirche dennoch vorhanden gewesen wären. In den Streitigkeiten mit den Protestanten, z. B. über das Abendmahl, ist auch die Ansicht immer gewöhnlich gewesen, dass sich Spuren von solchen unrichtigen Lehren und Gebräuchen in der sogenannten *Disciplina arcani* (fortgepflanzt durch die Tradition von der Apostelzeit her) gefunden hätten. Ueber diese *Disciplina arcani* sind am Ende des 17. Jahrh. zwischen protestantischen und katholischen Theologen mehre Streitschriften, veranlasst durch die Schrift von Tentzel *De Disciplina arcani. Vitemb.* 1683., gewechselt worden, indem die catholischen Theologen, im Streben, die nicht durch die Schrift und Kirchenlehre begründeten, willkürlichen Meinungen der päpstlichen Kirche als alt und catholisch darzustellen, die historisch unerweislichen Lehren auf die Discipl. arc. zurückführen wollten. — Die Meinungen einiger Schriftsteller neuerer Zeit, dass im Christenthume selbst, zu dessen Vervollkommnung, Mysterien gelegen hätten, sind immer theils nur sehr unbestimmt gewesen (wie diess z. B. der Fall ist in [Ewalds] *Eleusis, oder über den Ursprung und die Zwecke der alten Mysterien. Gotha* 1819. [zweiter Th. der Schrift *Ewalds: Von der Allgegenwart Gottes*]), theils hat man nur die Meinungen der Catholischen von einer Disciplina arcani wieder dargestellt (diess gilt z. B. von dem Buche: *Ueber religiöse Mysterien, ein Versuch zur Vereinigung der christlichen Partheien. Lpz.* 1818.).

2) Diese Ansicht hegte, den Formeln und der Sprache nach, besonders der mildere von Semler und Teller ausgesprochene Rationalismus; bei ihm war es indess immer zweifelhaft geblieben, ob nicht der Gedanke mit jener Ansicht verbunden wurde, dass in dem schriftgemässen Christenthume sich nur die Aufforderung finde, allmälig das Bessere und Vollkommenere zu erkennen und aufzustellen. Diejenigen in der Kirche, welche in dem schriftmässigen Christenthume wirklich das Vollkommene, aber noch unentwickelt, gefunden haben, leiteten die Vervollkommnung des Christenthums entweder von einer eigentlichen Entwickelung des Urchristenthums, oder von einer Läuterung in demselben ab. So sprach z. B. *S. F. Nath. Morus* in einem mild rationalistischen Sinne von einer sich entwickelnden Vervollkommnung des Urchristenthums in seiner Abhandlung *De formandis notionibus universis in theologia*, in dess. *Dissert. theol.* Pag. 239 seq. Eine Läuterung des Urchristenthums hat man immer auf einem doppelten Wege,

entweder auf einem mehr positiven, oder auf einem mehr negativen gesucht, denn, um das Ursprünglichste und Reinste im Urchristenthume zu finden, hatte man sich entweder bemüht, die wesentlichen Grundlehren desselben, oder das Unwesentliche in ihm nachzuweisen und darzulegen; s. §. 2. u. 3. mit den Anmerk. das.

3) Nach dieser dritten Ansicht ist also das Vollkommenere im Christenthume schon in dem Geiste dieses enthalten und das Höhere, Vollkommenere darf weder ausser dem gegebenen schriftmässigen Christenthume gesucht, noch aus diesem erst entwickelt werden. Unter Geist des Christenthums versteht man das Wesentliche und gleichsam das ganze Beseelende des Evangeliums, oder, nach *Bretschneider* (*Systemat. Entwickel.* etc. S. 61. vergl. dazu ebendas. S. 138.)

die von der Form (Einkleidung) unabhängige Beschaffenheit der Lehren und Institutionen des Christenthums in Beziehung auf des Menschen Natur und Verhältnisse,

also das innere Wesen des Christenthums, das, wird es genau aufgefasst, zur Würdigung und Ordnung des Einzelen, wie zur Erklärung und Ausführung des Ganzen dienen muss; s. das Werk: *Vom Geiste des Christenthums* v. Herder. Der Sinn, welcher in der Formel: Geist des Christenthums enthalten ist, war oft in den alt-kirchlichen Aeusserungen und Meinungen über den heiligen Geist oder *Παράκλητος*, welcher das Evangelium vollenden sollte, ausgesprochen und man verstand oft unter dieser Vollendung (s. *Augustini Sermones in Evangel. Johannis Cap.* XVI.) die höhere, vollkommenere Einsicht der Jünger, die diesen zu Theil werden sollte und nach welcher sie alles Einzele auffassen und erklären würden. Dagegen hat man neuerlich andere Begriffsbestimmungen über die Formel „Geist des Christenthums" aufgestellt; am bemerkenswerthesten ist die Ansicht von *Storr* (in der Abhdlg.: *Ueber den Geist des Christenthums, in Flatts Magazin für Dgtk. u. Mor.* I. St. S. 203 ff.), welcher unter Geist des Christenthums das Wesentliche desselben, namentlich die Lehre von der Person Jesu, dachte; die Ansicht von *Schuderoff*, welcher unter Geist des Christenthums die dem Christenthume überhaupt zu Grunde liegenden Hauptideen verstand; die Ansicht von *Gabler*, welcher den Geist des Christenthums in dem religiösen Sinne fand, welchen das Christenthum im Menschen hervorruft; s. die Abhdlg. von *Schuderoff: Stimmt die neue von Funk besorgte Altonaer Bibelausgabe mit dem Geiste der Bibel und dem der symbolischen Bücher überein?* Nachtrag hierzu von *Gabler*, in der

Oppositionsschrift für Christenth. u. Gottesgelahrth. von Schröter und Klein. 1818. II. Heft 1. S. 123 ff. — Vergl. auch *Reinhards Mor.* II. S. 316 ff.

In der älteren protestantischen Kirche ist eine Andeutung von dem Sinne jenes Ausdruckes in der dogmatischen Formel: Analogie des Glaubens (*Analogia fidei*) enthalten; so wird namentlich in den symbolischen Büchern darauf hingewiesen, dass die Entwickelung der christlichen Glaubenslehre aus dem Ganzen des Evangeliums, also aus dem Geiste desselben, erfolgen müsste. In Melanchthons Apologie der Augsb. Conf. heisst es Art. III. Pag. 138. (*Lib. Symb.* ed. *Hase*):

In his locis [Rom. 2, 6. 10; Joh. 5, 29; Matth. 25, 35.] et similibus omnibus, in quibus opera laudantur in Scripturis, necesse est intelligere non tantum externa opera, sed fidem etiam cordis —. Quoties autem fit mentio legis et operum, sciendum est, quod non sit excludendus Christus Mediator. Is est enim finis legis, et ipse inquit [Joh. 15, 5.]: *Sine me nihil potestis facere.* Ex hoc canone diximus supra, judicari posse omnes locos de operibus. — Pag. 117: Requirendi igitur sunt integri loci, quia juxta vulgare praeceptum: Incivile est, nisi tota lege perspecta, una aliqua particula ejus proposita, judicare vel respondere. Et loci integri prolati plerumque secum afferunt interpretationem. — Art. XIII. (Pag. 290.): Caeterum exempla juxta regulam, hoc est, juxta Scripturas certas et claras, non contra regulam seu contra Scripturas interpretari convenit.

Vergl. ebend. Art. XI. Pag. 239 seq.; 243; Art. XII. Pag. 258 seq.; späterhin die Verfasser der Concordienformel (Pag. 570):

Credimus, confitemur et docemus, unicam regulam et normam, secundum quam omnia dogmata, omnesque Doctores aestimari et judicari oporteat, nullam omnino aliam esse, quam Prophetica et Apostolica scripta cum Veteris, tum Novi Testamenti. Pag. 631: Quare necessitas exigit, ut controversi — articuli e verbo Dei et probatis scriptis perspicue explicentur etc.

Daher suchten Manche die Entwickelung des Sinnes dunkler Stellen bald nur in den klaren Worten der Schrift, bald in den Fundamentalartikeln; s. *Bretschneider Entwickel.* S. 346; ferner §. 2. u. 3. mit den Anmerkungen das. Zu den in §. 2. Anmerk. 2. angef. Cit. aus Zwingli's Opp. s. noch Zwinglii *Amica Exegesis ad Mart. Luth.* in *Zwingl. Opp.* II. Pag. 324, besonders Pag. 360(b), wo in einer ausführlicheren Erörterung über die Erklärung der Schrift u. a. gesagt ist:

Sed ne quid dissonum inveniri in sacris literis quis-

quam arbitretur, comportandi sunt loci. — Pag. 361: Quis enim tam hebes est, ut quemvis locum cujusvis conferendum esse censeat? Resultat ergo indubitatum eadem fide censore scripturas quoque conferendas esse, ut scilicet in conferendo servetur Analogia, quae perinde est inter contraria atque similia.

Calvini *Instit. Lib.* I. *Cap.* XIV. *Pag.* 35:

— meminerimus hic [in Beziehung auf die Erzählung von der Schöpfung nach Moses Bericht] *(ut in tota religionis doctrina)* tenendam esse unam modestiae et sobrietatis regulam, ne de rebus obscuris aliud vel loquamur, vel sentiamus, vel scire etiam appetamus, quam quod Dei verbo fuerit nobis traditum. — Pag. 36: Illa ergo nugatoria sapientia valere jussa, *ex simplici Scripturae doctrina* consideremus, quod — scire nos Dominus voluit.

Confessio et Exposit. brev. et simpl. *Cap.* II. im *Corp. et Synt.* Pag. 3:

Scripturas sanctas dixit Apostolus Petrus non esse interpretationis privatae. Proinde non probamus interpretationes quaslibet: unde nec pro vera aut genuina Scripturarum interpretatione agnoscimus eum, quem vocant sensum Romanae Ecclesiae, quem, scilicet, simpliciter, Rom. Ecclesiae defensores, omnibus obtrudere contendunt recipiendum: sed illam duntaxat Scripturarum interpretationem pro orthodoxa et genuina agnoscimus, *quae ex ipsis est petita Scripturis* (ex ingenio utique ejus linguae, in qua sunt scriptae, secundum circumstantias item expensae, et pro ratione locorum vel similium vel dissimilium, plurium quoque et clariorum expositae), cum *regula fidei et charitatis congruit*, et ad gloriam Dei hominumque salutem eximie facit.

Eccles. per Helvet. Confessio im *Corp. et Synt.* Art. II. Pag. 67: Hujus [sc. Scripturae] Interpretatio ex ipsa sola petenda est, ut ipsa interpres sit sui, charitatis fideique regula moderante.

Gallic. Conf. *Art.* V. im *Corp. et Synt.* Pag. 78:

Credimus — — omnia ad ejus [sc. Scripturae] regulam et praescriptum examinari et exigi oportere.

Die Socinianer stimmen der allgemeinen kirchlichen Theorie bei, indem der Catech. Rac. Cap. III. in der Antwort von *Quaest.* 36. die Erklärung gibt:

Etsi difficultates quaedam in ea occurrant: Est tamen Scriptura Sacra, praesertim novi foederis, facilis et perspicua in iis, quae ad salutem prorsus sunt necessaria.

Vergl. dazu die Antworten in den *Quaest.* 37 und 38; ganz ähnlich

danismus, der philosophischen und deistischen Feinde des Christenthums überhaupt verbunden; die geschichtliche Auffassung der christlichen Apologetik ist daher viel wichtiger und bedeutender, wenn sie ihr Augenmerk auf diese Gegner richtet. Hier haben wir für unseren Zeitraum nur die Geschichte der Apologetik gegen Juden, Muhamedaner, philosophische und deistische Feinde des Christenthums überhaupt zu berühren.

2) Die eigentliche Bestreitung des Judenthums von Seiten der Christen war sich von den ältesten Zeiten her ziemlich gleich, denn der Kreis der zu erörternden Gegenstände war viel zu eng und zu bestimmt vorgezeichnet, als dass der Streit zu tiefen Betrachtungen hätte führen können. Die christliche Apologetik stützte sich besonders auf zwei Argumente: 1) sowohl auf die Darstellung der Erfüllung der Weissagungen Jesu als auch auf die Darstellung der Vorbilder des A. T. auf Jesus, und 2) auf die Darstellung der Geschicke des Judenthums und der Juden, der Zerstörung von jenem und der Zerstreuung von diesen, worin ja Gott selbst ein Zeugniss gegen das Judenthum abgelegt habe. Dabei wurde in der öffentlichen Meinung der Kirche immer vorausgesetzt, dass das Judenthum von dem Christenthum, nach der Absicht Jesu, völlig hätte geschieden werden sollen, und dass die mosaische Religion ohne alle Verpflichtung für den Christen sey; merkwürdig aber ist es, dass man bei solchen Behauptungen das A. T., als heilige Schrift, von dem Mosaismus und dem Judenthume trennte, von dem mosaischen Gesetze den Decalogus ausnahm und diesen nicht für einen Theil des mosaischen Gesetzes hielt, sondern für eine unmittelbare Stimme Gottes, die auch noch für den Christen gelten müsse. Von der Zeit des Mittelalters bis in das 16. Jahrh. sind kaum einige Schriften von Bedeutung gegen das Judenthum verfasst worden; am meisten zeichnete sich noch Nicolaus von Lyra durch sein Werk Adversus Judaeos (1320) aus. Im 16. Jahrh. entstand bekanntlich durch die ganze abendländische Kirche eine grosse Erregung gegen das Judenthum; ja in der catholischen Kirche jener Zeit, namentlich in Spanien, wurden sogar Anklagen bei der Inquisition wegen versteckter jüdischer Denkart vorgebracht. Anklagen solcher Gattung hatten meist in den Zeit- und Ortsverhältnissen ihren Grund. In Deutschland war Johann Reuchlin in einen grossen Streit gerathen über die Fragen: ob die Juden unter den Christen geduldet und ob alle ihre Schriften verbrennt werden müssten? Im Eifer der Vertheidigung der Juden läugnete Reuchlin selbst das System der Lästerung unter den Juden gegen

die Christen und dass wirklich Lästerungen von den Juden gegen das Christenthum ausgestossen worden wären. Ueber diesen Streit Reuchlins mit Joh. Pfefferkorn und den Dominicanern von Cöln s. *Wolf Biblioth. Hebraica* II. *v. d. Hardt Hist. liter. Reformat.* II. P. *Vita Jo. Reuchlini descript. a* J. H. Majo Pag. 250 seq. Meiners *Lebensbeschreibung berühmter Männer* I. S. 97 ff.; Planck *Gesch. des protest. Lehrbeg.* I. S. 27 ff.; *Joh. Reuchlin und seine Zeit von Dr.* E. Th. Mayerhoff S. 114 ff.; 143 ff. Unter den Werken von Luther finden sich einzele kleine Schriften gegen die Juden und das Judenthum; in ihnen ist jedoch nur Einzeles von allgemeiner Bedeutung, z. B. *der Tractat von den Juden und ihren Lügen*, s. (mit den Nachweis. das.) *Seckendorf Comment. de Lutheranismo Lib.* III. Sect. 27. Pag. 458—465; deutsch S. 2169 ff. Bei den Widerlegungen des Judenthums in dieser Zeit war selten eine eigentlich historische und kritische Darstellung zu finden, denn die christlichen Schriftsteller wussten weder die verschiedenen Meinungen, noch das Eigentliche und Tropische, noch überhaupt das Bessere und Schlechtere im Judenthume zu trennen. Zu den besseren Apologien gegen das Judenthum im 17. Jahrh. gehört das Werk von Philipp v. Limborch *De veritate religionis christianae amica collatio cum erudito Judaeo. Amstel.* 1687. Die kundigsten Schriftsteller und Commentatoren über die rabbinische Literatur traten am Ende des 17. und im Anfang des 18. Jahrh. auf, und selbst in neuerer Zeit dürften nur einige Theologen die Kenntniss jener Gelehrten sich angeeignet haben. Unter den deutschen Theologen zeichnete sich besonders Joh. Andr. Eisenmenger aus durch seine Schrift: *Entdecktes Judenthum; oder grundlicher und wahrhaftiger Bericht von den Lästerungen, Irrthümern und Fabeln der Juden. Frkft.* 1700; *Berl.* 1711. (*Wolf Bibl. Hebraic.* I. Pag. 965 seq.); s. hierzu *Allgem. Kirchenzeit.* 1835. No. 76. Von grösserer Zuverlässigkeit, als *Eisenmengers* Buch, ist das Werk von Joh. Christoph Georg Bodenschatz *Kirchliche Verfassung der heutigen Juden, sonderlich derer in Deutschland. Erlang.* 1748. Im Anfange des 18. Jahrh. wurde die Apologetik durch die Anstalten unter den Protestanten zur Bekehrung der Juden (besonders in Verbindung mit den Pietisten) auf einen einfacheren Sinn zurückgeführt, nämlich dahin, dass man die Juden auf biblischem Wege und ohne Beziehung auf ihre späteren Meinungen und Lästerungen gegen das Christenthum von der Wahrheit und Göttlichkeit desselben zu überzeugen suchte (diess ist auch neuerlich in dem *Lehrbuche bei Judenbekehrungen* v. *Adolf Mor. Schulze. Leipz.* 1837. geschehen), allein die Beweise wurden damals doch

ein Ende und gespalte selbiges, daß der eingeschobene Keil hineingetrieben werden kann. Ist dieses geschehen, so schneide man den Keil, welcher aus dem Holze des Stammes selbst gemacht wird, so lang, daß er nicht über das Ende des Stammes hervorragt, und treibe ihn mit einem Hammer hinein. Hierauf schneide man den Hauptstamm in der Entfernung gegen das Ende, welche der Länge des Keiles gleich ist, mit einer Säge ab. Dieses Abschneiden ist nöthig, damit der Keil nicht zu tief in den Stamm hineingetrieben werde, und dadurch das Ende des Stammes zu sehr gespalten werde, während das Abschneiden nicht zu nahe gegen das Ende geschieht, damit der Keil nicht herausfalle. Der Hauptstamm, welcher nun gespalten ist, wird in die Erde eingegraben, und zwar so, daß das Ende, welches gespalten ist, nach oben kommt. Dann werden die Wurzeln, welche vom Hauptstamme ausgehen, gespalten, und ebenfalls in die Erde eingegraben, und zwar so, daß sie mit dem Hauptstamme einen rechten Winkel bilden. Diese Wurzeln werden nicht ganz tief eingegraben, damit sie nicht zu viel Erde bedecke, sondern nur so tief, daß sie mit Erde bedeckt sind. Die Wurzeln werden nun mit Steinen beschwert, damit sie nicht wieder herausgehoben werden können. Diese Wurzeln sind nun die Ernährer des Baumes, und werden Ernährer und Ernährwurzeln genannt. Sie müssen jährlich einmal, und zwar im Frühjahre, ausgegraben werden, damit sie nicht zu tief in die Erde kommen, und dadurch dem Baume die Nahrung entziehen. Nach 1894. Setze die neuen, nicht ganz dürftigen Ernährwurzeln wieder ein, und beschwere sie mit Steinen, damit sie nicht herausgehoben werden können. Diese Ernährwurzeln werden hierauf mit Erde bedeckt, und der Baum ist nun vollkommen gesichert. Ist der Baum groß, so kann man auch mehrere Ernährwurzeln machen, und sie in die Erde eingraben. Diese Ernährwurzeln müssen aber nicht zu tief eingegraben werden, damit sie nicht zu viel Erde bedecke, und dadurch dem Baume die Nahrung entziehen. Nach 1894. Setze die neuen, nicht ganz dürftigen Ernährwurzeln wieder ein, und beschwere sie mit Steinen, damit sie nicht herausgehoben werden können. Diese Ernährwurzeln werden hierauf mit Erde bedeckt, und der Baum ist nun vollkommen gesichert. Ist der Baum groß, so kann man auch mehrere Ernährwurzeln machen, und sie in die Erde eingraben. Diese Ernährwurzeln müssen aber nicht zu tief eingegraben werden, damit sie nicht zu viel Erde bedecke, sondern nur so tief, daß sie mit Erde bedeckt sind. Die Wurzeln werden nun mit Steinen beschwert, damit sie nicht wieder herausgehoben werden können. Diese Wurzeln sind nun die Ernährer des Baumes, und werden Ernährer und Ernährwurzeln genannt. Sie müssen jährlich einmal, und zwar im Frühjahre, ausgegraben werden, damit sie nicht zu tief in die Erde kommen

LAND suchte hierbei in seiner Schrift *Nazarenus, or Jewish, Gentile and Mahometan Christianity. Lond.* 1718. zuerst den Beweis zu führen, dass die Nazarener im Anfange der Kirche, welche das Gesetz für nicht abgeschafft gehalten hätten, die wahre kirchliche Partei gewesen wären. Gegen *Toland* schrieb MOSHEIM *Vindiciae antiquae Christianorum disciplinae adversus Joh. Tolandi Nazarenum. Hamb.* 1722, dazu s. DERS. *Comment. de vita, fatis et scriptis Joh. Tolandi*, vor dem eben angef. W. — *Sammlung von alten und neuen theol. Sachen.* 1723. S. 742 ff. Dieselbe Meinung *Tolands* ist auch in dem WOLFENBÜTTLER FRAGMENT: *Vom Zwecke Jesu und seiner Jünger, noch ein Fragment des Wolfenbütt. Ungenannten*, herausg. von GOTTH. EPHR. LESSING. *Braunschw.* 1778. vorgetragen worden. Als ausgezeichnete Gegner traten auf (JOH. CHSTPH. DÖDERLEIN) *Fragmente und Antifragmente; zwei Fragmente eines Ungenannten aus Herrn Lessings Beitr. zur Literat.* etc. *Nürnb.* 1778.; JOH. SAL. SEMLER *Beantwortung der Fragmente eines Ungenannten, insbes. vom Zwecke Jesu* etc. *Halle.* 1779.; FR. VOLK. REINHARD *Versuch über den Plan, welchen der Stifter der christlichen Religion zum Besten der Menschen entwarf. Ein Beitrag zu den Beweisen für die Wahrheit dieser Religion.* 4. *Aufl. Wittenb.* 1798. — In Beziehung auf die neueste Vertheidigung der Juden im Processe gegen Jesus von *J. Salvador* s. die gelehrte Abhdlg. von L. FR. O. BAUMGARTEN-CRUSIUS *De causa Jesu Christi coram Judaeis acta et coram Pilato*, in den *Opusc. theolog. pleraque nondum ed. Jenae* 1836. No. VII.

3) Der Islam wollte ursprünglich in einem historischen und inneren Zusammenhange mit dem Christenthume stehen; die Kirche betrachtete auch bis auf die neuern Zeiten die muhamedanische Religion und Partei als einen Glauben und eine Secte, die ebenso im Juden- wie im Christenthume erfolgt sey. Seitdem der Koran erschienen war, finden wir schriftliche Bestreitungen des Christenthums von Muhamedanern erst in späteren Zeiten, im 12. Jahrhundert. Die Aeusserungen des Korans über die Person Jesu, über das Evangelium und Christenthum überhaupt, sind im steten Widerspruche mit sich selbst, eine natürliche Erscheinung, da die Quellen des Korans (verf. von Muhamed und dessen Freunden) sehr verschieden und meist unlauter waren, denn jene Quellen bestanden besonders in Sagen, die unter den gemeinen, auch abergläubischen und häretischen Christen gangbar waren, und in apocryphischen Schriften. Das Interesse des neuen Religionsstifters

selbst trug wesentlich zur Verfälschung und Verwirrung seines ganzen Religionssystems bei; bald ist im Koran die göttliche Sendung und persönliche Erhabenheit Jesu, selbst die höhere Entstehung des Menschen Jesu und etwas Höheres in seinem Tode angenommen, bald ist Christo (was die Muhamedaner am meisten verwerfen) eine Gottheit und Persönlichkeit in der Trinität zugeschrieben, dabei ist die Lehre von der Trinität im Koran so aufgefasst, dass die Mutter Jesu — häufig mit dem heil. Geiste verwechselt — als dritte Person der Gottheit dargestellt wird. Die Vertheidigung des Christenthums gegen den Muhamedanismus richtete sich nun besonders auf folgende vier Punkte:

1) auf die Vertheidigung der alleinigen und für alle Zeiten bestimmten göttlichen Sendung Jesu, im Gegensatze gegen die Behauptung des Islam, dass derselbe als die Vollendung des Evangeliums betrachtet werden müsse. Hierbei wurde vorzüglich der Beweis von den Wundern und Weissagungen für die Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums gebraucht;

2) auf die Bestreitung der Person und der Sendung des Muhamed, der in der Kirche vorzugsweise der Pseudoprophet, und in der griechischen Kirche, besonders seit Joh. Damascenus, der Antichrist genannt wurde;

3) auf die Vertheidigung der christlichen Dogmen (sofern sie vom Islam angegriffen wurden), besonders von der Trinität und der Gottheit Christi, ferner dessen, was im Abendmahl der Christen geglaubt und festgehalten wurde, und auf die Vertheidigung des Ritus der Bilderverehrung;

4) auf die Bestreitung der Lehren und Principien der muhamedanischen Religion, besonders der Lehre vom Fatum.

Da auch der Koran den Christen die Beschuldigung aufbürdete, die heil. Schrift verfälscht zu haben, so findet sich auch häufig bei den Apologeten gegen die Muhamedaner die Beweisführung für die Authentie der heil. Schrift. Hierbei zeigte sich freilich bis in das 17. Jahrh. eine grosse Unkenntniss der muhamed. Glaubenslehren unter den Christen; daher sind die dogmatischen Widerlegungen des Korans aus früheren Zeiten für uns fast ganz ohne Werth. Selbst unter den Reformatoren war die Kenntniss vom Inhalte des Korans überhaupt sehr dürftig, daher finden wir die Muhamedaner in dem kirchlichen Sprachgebrauche dieser Zeit noch zu den Heiden gerechnet; gewöhnlich wurden sie, neben den Juden, als die ewig Verdammten angeführt. In der *Augsb. Conf.* (Pag. 8. ed. *Hase*) sind sie als Läugner der Trinität neben den Arianern und Gnostikern erwähnt, ohne dass eine bestimmtere Meinung über sie ausgesprochen worden wäre. Dieselbe Unkenntniss

von der muhamedanischen Religion finden wir in dieser Zeit auch in der römischen Kirche; von dem Jesuiten Guilielm. Postellus wurden in der Schrift: *Legis Mahumedi et Evangelistarum concordia. Par.* 1542. *) die Protestanten mit den Muhamedanern, als den Feinden des Christenthums überhaupt, zusammengestellt. Erst im 17. Jahrh. kam man in der protestantischen und catholischen Kirche (zuerst in dieser) durch die Missionen zu einer genaueren Kenntniss des Muhamedanismus und mit dieser Kenntniss zu einer milderen Beurtheilung und Behandlung desselben. Unter den Protestanten suchte besonders Hugo Grotius eine richtige, aus dem Koran geschöpfte, Ansicht über den Islam zu verbreiten, durch die Schrift: *Bewys von den waren godtsdienst in Versen gestellet* (1622), die, lateinisch übersetzt, im Jahre 1627 als *Liber de veritate religionis christianae* erschien. Von diesem Buche wurden drei merkwürdige Ausgaben besorgt, nämlich durch Joh. Clericus mit einer Dissert. desselben *De eligenda inter dissentientes christianos sententia. Amstelod.* 1719. 1724.; durch Ernest. Sal. Cyprian. *Cob.* 1734., und die ausgezeichnetste durch Joh. Christph. Koecher. *Jen.* 1726.; *Hal.* 1734. (*s. Walch Bibl. Theol. Sel.* I. Pag. 826.). Mit dem Anfange des 18. Jahrh. verbreitete der berühmte Kritiker und Historiker Peter Bayle eine der früheren Ansicht ganz entgegengesetzte Meinung über Muhamed und dessen Religion und in Frankreich wurde die Person und Sache des Muhamed sehr offen vertheidigt, selbst im Gegensatze gegen die christliche Kirche und das Christenthum, ja die Sache des Muhamed musste hier selbst dazu dienen, das Argument für die Wahrheit und Göttlichkeit der christlichen Religion, welches von der Ausbreitung derselben hergenommen war, zu entkräften. Auf der anderen Seite wurde die Person und besonders der das Leben Muhameds auszeichnende Fanaticismus von Vielen, namentlich von Voltaire, dazu gebraucht, um den Beruf und die Begeisterung der Religionsstifter herabzusetzen. Zwar hat der eigentliche Streit und die Vertheidigung oder Apologie des Christenthums gegen den Muhamedanismus seit der englischen und französischen Freidenkerei in der christlichen Kirche aufgehört, doch ist die genauere historische Ansicht und Behandlung der Person und Lehre Muhameds im Laufe des 18. u. 19. Jahrh. mehr entwickelt worden und über letztere hat sich das Urtheil im Allgemeinen dahin festgestellt, dass die muhamedanische Religion

*) Die Schrift ist gegen die Protestanten gerichtet und ironisch mit dem Ausdrucke Evangelistarum bezeichnet.

durch die unfruchtbaren Streitigkeiten der Monophysiten und Monotheleten im Oriente siegreich geworden, dass sie eigentlich und an sich nur die einfache deistische Religion der alten Araber gewesen ist, für welche nur die Zeit, zu der sie in das Leben trat, eine Begeisterung anzuregen vermochte, dass die Dogmen (mit der Praxis) dieser Religion, so wie die unzusammenhängenden Schriften des Korans aus guten und schlechten Bestandtheilen gemischt, dass auffallende Dogmen (wie z. B. das Dogma von der Prädestination) mit steter Unbestimmtheit aufgestellt worden sind, dass endlich zu bestimmten Zeiten die Verbreitung dieser Religion für das religiöse Leben überhaupt eher vortheilhaft als schädlich gewesen ist. S. Reland *De religione muhamedana. Ultraject.* 1705. (*Walch* a. a. O. Pag. 893.). Oelzner *Muhamed. Frankfurt a. M.* 1810. Wiessner *Der Muhamedanismus. Geschichte und Lehre des Islam, nach dem Koran, der Sunna und anderen Quellen bearbeitet. Leipz.* 1823.

4) Die Vertheidigung des Christenthums gegen den Deismus im 17. Jahrh. war schon durch diejenigen Schriften und Bemühungen seit dem 15. Jahrh. vorbereitet worden, welche den religiösen Glauben und das Christenthum überhaupt einer heidnisch gesinnten Partei unter den Philosophen jener Zeit entgegensetzten und gegen diese vertheidigten. Aus jenen früheren Zeiten sind besonders merkwürdig gewesen: Marsilius Ficinus (*De religione christiana et fidei pietate.* 1474.); Hieronymus Savonarola (*Triumphus crucis sive de veritate fidei.* 1491.); Ludov. Vives (*De veritate fidei christianae.* 1543.). Die ganze Apologetik des Christenthums erhielt aber seit den Streitigkeiten mit den englischen Deisten, als Gegnern des Christenthums, eine ganz neue Gestalt (obgleich sie sich allmälig erst neuerlich entwickelte), denn nun hatte die Apologetik nicht blos mehr die Göttlichkeit und Wahrheit des Christenthums zu beweisen, sondern mit dem allgemeinen Begriffe und der Realität der Offenbarung und mit dem zu beginnen, was von einer Religionslehre überhaupt gefordert wird. Unter den früheren Apologien des Christenthums, in Beziehung auf den Deismus, ist immer noch die Schrift von Jacob Abbadie *Traité de la verité de la religion chrétienne. Roterd.* 1684., deutsch: *Die triumphirende christliche Religion. Frkft. u. Leipz.* 1713; 1721. von grossem Werth. Unter den Gegnern der Lehre von einem höheren Ursprunge des Christenthums zeichneten sich in früherer Zeit die Conscientiarier aus; als Stifter derselben wird Matthias Kuntsen od. Knutsen (*Epistola Amici ad Amicum latina. Rom. VI. Calend. Martii*; s. *Walch Bibl.*

Theol. Sel. I. Pag. 684.) angesehen; s. (*Adelung*) *Gesch. der menschl. Narrh.* VI. S. 207 ff. Ihre Lehren kamen darauf hinaus, dass allein das praktische, moralische Bedürfniss, das Gewissen, dem Menschen nothwendig und theuer, die religiöse Meinung aber gleichgiltig seyn müsse, dass das Christenthum zum Vortheil einer Kirche entstanden und ausgebildet sey. Gegen *Kuntsen* und die Lehren der Partei überhaupt schrieb besonders Musäus, um die Universität Jena von dem Rufe der Freidenkerei, in welchen sie durch Kuntsen gebracht worden war, frei zu halten (s. *Walch* a. a. O.). An jene Partei schloss sich Joh. Ch. Edelmann (namentlich in den Schriften: *Unschuldige Wahrheiten, gesprächsweise abgehandelt* etc. *Die Göttlichkeit der Vernunft.* 1741.; *Abgenöthigtes, jedoch andern nicht wieder aufgenöthigtes Glaubensbekenntniss* etc. 1746.; *Walch Theol. Bibl. Sel.* I. Pag. 771 seq.), indem er pantheistische Meinungen mit Indifferentismus und mit einer entschiedenen Verwerfung des Christenthums (— er sah das Christenthum nur als eine menschliche Täuschung an —) verknüpfte; s. (*Adelung*) a. a. O. I. S. 45 ff.; *Strobels Miscell.* II. S. 207 ff. Das vollständige System einer solchen antichristlichen Denkart findet sich erst bei den Schriftstellern, welche der späteren französisch-philosophischen, eigentlich materialistischen Denkart gemäss schrieben; ihr Führer war Voltaire; s. §. 6. Anmerk. 2. Jener Denkart gemäss sind auch die Schriften von Thomas Payne († 1809.), namentlich die Schrift: *The age of reason* etc. (das Zeitalter der Vernunft mit Unters. über wahre und falsche Theol.) *Lond.* 1794. Auf eine Täuschung im Christenthume, wie sie schon von Edelmann ausgesprochen worden war, deuteten auch die Wolfenbüttler Fragmente hin; s. *Lessing Zur Geschichte und Literatur aus den Schätzen der Bibliothek zu Wolfenbüttel. Beitr.* 3. 4. *Wolfenb.* 1777. *Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger* (von Reimarus) *Braunschw.* 1778. *Uebrige noch ungedruckte Werke der Wolfenb. Fragmentisten*, herausg. v. *C. A. E. Schmid*, ebend. 1787.*); s. hierzu und über die Gegner der Fragm. Anmerk. 2. am Schlusse. Die Begriffe von einer absichtlich menschlichen Täuschung wurden noch weiter ausgeführt in C. Fr. Bahrdt's Schriften (*Die neuesten Offenbarungen Gottes. Berl.* 1783. 3. Ausg.; *Briefe über die Bibel im Volkston. Eine Wochenschrift von einem Prediger auf dem Lande.* 1. Jahrg. *Halle.* 1782. 2. Jahrg. 1783.; fortgesetzt unter dem Titel: *Ausführung des Planes und Zweckes Jesu. In Briefen an Wahrheitforschende Leser. Berl.* 1784 — 1793);

*) Verfasser der Wolfenbüttler Fragm. ist Reimarus; s. *Leipziger Literaturzeitung* 1825. S. 1841 ff.; 1826. S. 476 ff.; 481. *Tholucks Glaubwürdigkeit* etc. S. 34. Note.

Theorie durch den Satz: Der Wille ist frei, weil er Wahlen kennt (s. PAULSEN, Syst. d. Ethik, 1889, 4. Aufl., I, 417). Ähnlich, aber mit Betonung des Gefühls, WUNDT, Ethik, 1892, 2. Aufl., S. 124 ff. Vgl. auch SIGWART, Vorfragen der Ethik, 1886, S. 1 ff.

Der Determinismus ist in der Neuzeit vertreten durch HOBBES, Leviathan, 1651, cap. 21; SPINOZA, Ethica, 1677, pars 1, prop. 29 ff.; LEIBNIZ, Essais de Théodicée, 1710, §. 288 ff.; HUME, Enquiry concerning human understanding, 1748, sect. 8; HOLBACH, Système de la nature, 1770, 1, 3; LAPLACE, Essai philosophique sur les probabilités, 1814; FEUERBACH, Anselm, Kritik der philosophischen Moral, 1833; DERS., Das wahre Christentum, 1841, 2. Aufl., 1849, S. 1 ff.; SCHOPENHAUER, Die beiden Grundprobleme der Ethik, 1841, 2. Aufl., 1860, S. 1 ff.; BUCKLE, History of civilisation in England, 1857, 1. Aufl., 1861, 2. Aufl.; DERS., Fragmente, über seine Neigung und Fähigkeit das Schöne zu genießen, 1858; MILL, An examination of Sir William Hamilton's philosophy, 1865, 3. Aufl., 1867, chap. 26; DERS., Three essays on religion, 1874; DERS., A system of logic, 1843, 8. Aufl., 1872, book 6, chap. 2; BAIN, The emotions and the will, 1859, 3. Aufl., 1875, chap. 13; DERS., Mental and moral science, 1868, 2. Aufl., 1872, book 3, chap. 1; LEWES, Problems of life and mind, 1874, 2. Aufl., 1879, 1, 1, 2; SPENCER, Principles of psychology, 1855, 2. Aufl., 1870, 1, 8; DERS., Data of ethics, 1879, chap. 12; DERS., The study of sociology, 1873, 12. Aufl., 1881, chap. 11; DERS., Principles of ethics, 1879, 1, 1, 2; DERS., Justice, 1891, chap. 3; DERS., The man versus the state, 1884; DERS., Facts and comments, 1902, chap. 1; DERS., Autobiography, 1904, 2, 1; BAUMANN, Die Lehren von Zeit, Raum und Mathematik, 1868, 2, 1, 1; DERS., Handbuch der Moral, 1879, §. 19 ff.; DERS., Die Grundlehren des sittlichen Lebens, 1889, §. 1 ff.; DERS., Die Lehre von der Gewissheit und Wahrheit, 1879, 2, 1, 1; DERS., Die Lehre von Raum, Zeit und Mathematik, 1868, 2, 1, 1; DERS., Die Lehre von den Grundsätzen des Rechts und der Politik, 1879, 1, 1, 1; DERS., Die Lehre von der Freiheit, 1880

Trefflichsten einer in Israel gewesen, dass er den Eindruck gemacht, der Messias zu seyn und die messianische Rolle sich selbst angeeignet habe, auch dass sich bald nach seinem Tode, nicht durch Täuschung, sondern durch Exaltation, aus visionären, aber doch immer subjectiven Zuständen, unter den Christen die Meinung gebildet habe, er sey auferstanden; es wird ausserdem eingeräumt, dass in den Evangelien zahlreiche und vortreffliche Lehraussprüche enthalten seyen, wiewohl sehr häufig aus dem ursprünglichen Zusammenhange gerissen, auseinander gesprengt, und nur nach dem Gleichklange gewisser Schlagworte oft ungeschickt genug wieder zusammengereiht etc. — Aber dieses Historische ist wahrhaftig noch dürftig und unsicher genug; der kleine, zum Theil wurmstichige Kern steht in keinem Verhältnisse zu dem ungeheuren Sagenanwuchse *); Christus bleibt uns auf diese Weise immer eine nebelartige, schwankende Gestalt; er tritt uns nicht als ein wahrhaft grosser, das heisst seine Zeit bildender und beherrschender Mann entgegen, er wird fast ganz zu einem Producte seiner Zeit und Umgebung gemacht und hört auf, der Schöpfer derselben zu seyn. — — Bei allen Hauptthatsachen wird die gechichtliche Ansicht, sey sie natürlich oder übernatürlich, als völlig unhaltbar dargestellt, ja nicht selten mit Spott und Verachtung behandelt, dagegen die mythische als die allein richtige bezeichnet etc.

Gegen die Angriffe von Strauss trat, ausser C. Ullmann a. a. O., J. Müller auf, in den *Stud. u. Kritik. Jahrg.* 1836. *Heft* 3. S. 816 ff.; dazu *Das Leben Jesu von Strauss im Verhältnisse zur Schleiermacher'schen Dignität des Religionsstifters*, von Alex. Schweizer, in d. *Stud. und Krit. Jahrg.* 1837. *Heft* 3. S. 459 ff. *Die kritische Bearbeitung des Lebens Jesu von Dr. Strauss nach ihrem wissenschaftlichen Werthe, beleuchtet vom Prof. Dr.*

*) Es ist schon oben §. 10. Anmerk. 3. bemerkt worden, dass die mythische Ansicht des Dr. Strauss vom Leben Jesu keine Erscheinung ist, welche als eine neue betrachtet werden kann. Wenn Dr. Strauss den Mythus als „geschichtartige Einkleidung urchristlicher Ideen, gebildet in der absichtlos dichtenden Sage" auffasst, wenn er in den Evangelien fast nur Sagen findet, so lässt sich hier — und diess ist ein neuer Beleg für die Behauptung, dass die Ansicht von Strauss nicht neu ist — eine Parallele ziehen mit der Ansicht des Deisten Toland, welcher in seinem oben erwähnten Buche *Nazarenus* auch behauptet, dass die Evangelien im zweiten Jahrh. aus der Sage sich gebildet hätten und folglich als Sagen aufgezeichnet worden seyen.

Harless. *Erl.* 1836. *Bemerkungen über den Standpunkt der Schrift: Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet von Strauss, v. Dr.* Sack. *Bonn* 1836. *Tholucks* angef. Werk: *Die Glaubwürdigkeit* etc. *Erklärung über die mythische Auffassung des historischen Christus in Herrn Dr. Strauss Leben Jesu von Dr.* K. G. Bretschneider, in der *Allgem. Kirchenzeitg.* 1837. II. No. 104—106. (incl.). Prof. Dr. Thiele *Zur Kritik der mythischen Auffassung der Gechichte Jesu von D. Fr. Strauss, so wie der Gegenschriften. Leipz.* 1837.; hierher gehören auch die: *Stimmen der deutschen Kirche über das Leben Jesu von Dr. Strauss* von Joh. Zeller. *Zürich.* 1837. Gegen seine Gegner hat Strauss bereits 3 Hefte zur weiteren Begründung und Vertheidigung seiner Ansichten herausgegeben unter dem Titel: *Streitschriften zur Vertheidigung meiner Schrift über das Leben Jesu und zur Charakteristik der gegenwärtigen Theologie. Tüb.* 1837.

2) *Von der heiligen Schrift (Bibliologie).*

§. 16.

Von der Göttlichkeit der heiligen Schrift (— Inspiration —).

F. N. Sonntag Comment. doctrina inspirationis ejusque ratio, hist. et usus popularis. Heidelb. 1810.

Die Theorie von der Inspiration (θεοπνευστία, *inspiratio*) der heil. Schrift ging nicht sowohl aus biblischen Stellen, als vielmehr aus der jüdischen Tradition, obschon mit Abänderungen nach dem Sprachgebrauche des N. T., in die Kirche über und durch die protestantischen **Theologen wurde erst der Unterschied zwischen Inspiration und Offenbarung festgestellt [1]). Der Glaube an die Inspiration der heil. Schrift ist so alt, als die Kirche, und hat sich auch stets in ihr erhalten, doch hat die protestantische erst bestimmte Principien in diesem Artikel aufgesucht und aufgestellt [2]).**

1) Es ist eine merkwürdige Erscheinung, dass in allen Religionsparteien der alten und neuen Zeit, welche eine heilige Schrift

anerkennen, ein göttlicher Ursprung, eine gewisse Inspiration derselben angenommen wird. Unter den meisten Religionslehrern, die einen Glauben einführen, oder eine Kirche stiften wollten, finden sich aber oft noch viel härtere Begriffe von der Inspiration ihrer h. Bücher, als unter den Juden und Christen gefunden werden; unter den meisten hat es auch Streitigkeiten über die Inspiration gegeben, früherhin besonders unter den Muhamedanern, — in der christlichen Kirche sind sie zuletzt am wenigsten bedeutend unter allen wichtigern Streitigkeiten, die in ihr waren, hervorgetreten.

Der Ausdruck Theopneustie (θεοπνευστία), aus 2. Timoth. 3, 16 entlehnt, durch Origenes und Chrysostomus in der kirchlichen Sprache zuerst gangbar gemacht, ist für den Ausdruck Inspiration (inspiratio) am gewöhnlichsten geworden. Die Bedeutung von θεόπνευστος war in der alten griechischen Kirche unbestimmt; die Mehrzahl der Theologen verstand ihn ohne Zweifel in activer, nicht in passiver Bedeutung, nämlich: vom göttlichen Geiste voll, Gott athmend. Die passive Bedeutung: von Gott eingehaucht, auf Menschen und Schriften bezogen, scheint besonders durch Chrysostomus hervorgehoben worden zu seyn; sie wurde späterhin in der Kirche herrschend. Der Ausdruck inspiratio (schon von Tertullian gewöhnlich auf die heil. Bücher angewendet) findet sich in vielen Stellen der Vulgata, in welchen ein göttliches Hauchen, ein göttlicher Anhauch erwähnt ist, doch entspricht er nicht sowohl dem Worte θεοπνευστία, als vielmehr dem Worte ἐπίπνοια der alten Griechen, einem Worte, das auch in der christlichen Kirche ganz gleiche Bedeutung mit θεοπνευστία erhielt. In der scholastischen Theologie bedeutete inspiratio gewöhnlich jede Art von Offenbarung; überhaupt gebrauchte die alt kirchliche Sprache alle Worte, welche auf die Propheten bezogen worden waren, gewöhnlich auch von der Eingebung der Schrift, weil, schon nach der aus dem Judenthum in die christliche Kirche übergegangenen Meinung, die Bücher der h. Schrift durchaus von prophetischen Männern geschrieben worden seyn sollten. Im kirchlichen Sprachgebrauche war indess, auch unter den protestantischen Theologen, die herrschende Bedeutung von inspiratio: Eingebung der heiligen Schriften, s. d. folg. §. Der Unterschied zwischen den Begriffen Offenbarung und Inspiration, der sich sowohl auf die Wörter als auch auf die Begriffe selbst bezog, war in der protest. Kirche des 17. Jahrh. noch nicht genau geschieden, denn jene Begriffe wurden theils von denjenigen verwechselt, die keinen besonderen Akt der göttlichen Unterstützung für die Abfassung der heil. Schrift annahmen, theils

Inquisitio, welche ein Gerichtsdiener bey Gericht anzeigt, und darauf ein Gerichtsbefehl ergehet, wie auch die gerichtliche Verhaftung, welche die ganze Sache in Untersuchung setzet, und die Person in Gefängniß bringet, heissen insgemein Inquisitiones, Untersuchungen, gegen die Worte der Ord. welche vor der die Anklagung dieses Verbrechens verordnet, und die Inquisitionem, oder Untersuchung, selbst, wie auch die Verhaftung, und Gefängniß, welche die Untersuchung nach sich ziehet, und die Inquisitionem selbst, wie Inquisitionem specialem, und die Inquisitionem Reipublicæ, wie auch Inquisitionem Judicialem, und Fiscalem, wie auch Inquisitionem Judicialem, und Fiscalem, wie auch Inquisitionem Judicialem, und Fiscalem

2) welche Art der Einwirkung sollte man sich von jenem Princip denken? sollte man auch Grade der Einwirkung desselben annehmen?

In Beziehung auf die erste Frage ist sich der kirchliche Sprachgebrauch von den ersten Zeiten her stets ziemlich gleich geblieben; als Princip in der Inspiration dachte man sich den göttlichen Geist als Person, oder als Kraft Gottes, in gleicher Bedeutung mit den Ausdrücken: Gott, Logos, göttlicher Geist, heiliger Geist. Vergl. *Jo. Th. Hoffmann Exercit. hist. theol. communis veterum doctrinae de inspiratione divina a recentiorum nonnullorum argutationibus vindicata. Dresd.* 1782. *Tob. Gottfr. Hegelmaier Diss. De θεοπνευστία ejusque statu in viris sanctis librorum sacrorum auctoribus. Tub.* 1784.

In Beziehung auf die zweite Frage war es stets kirchliche Meinung, dass die Einwirkung des wirkenden Wesens bei der Inspiration nur als Kraft Gottes auf den Menschen gedacht werden dürfe; daher wurde im 16. bis 18. Jahrh. gegen die Mystiker und Fanatiker in der protestantischen Kirche mit Eifer behauptet, dass weder in der Offenbarung noch in der Inspiration der Propheten und heiligen Schriftsteller eine Mittheilung des göttlichen Wesens an diese, oder, wie man sich auszudrücken pflegte, eine Verbindung der göttlichen Substanz mit jenen Männern, Statt gefunden habe; s. *Guil. Albr. Teller Progr. Defensio inspirationis divinae vatum sacrorum adversus enthusiasmum poeticum. Helmst.* 1762. *Joh. Gottl. Töllner Die göttliche Eingebung der h. Schrift. Lindau u. Leipz.* 1771. *Joh. Friedr. Jacobi Von dem grossen Unterschiede der Eingebung, welche die Schriftsteller der Bibel gehabt, und der, welche den heidn. Philosophen beigelegt wird,* — in s. *Abhandlg. über wichtige Gegenstände der Religion.* II. *Hannov.* 1776. Diese Einwirkung Gottes aber wurde in der Kirche, ohne Frage und Streit, auf zwei verschiedene Weisen aufgefasst, denn man lehrte entweder, dass die göttliche Kraft die heil. Männer so eingenommen habe, dass sie wie im Enthusiasmus (nach dem alten Sinn dieses Wortes) nicht mehr sich selbst bewusst, Herrn ihrer selbst, sondern nur Werkzeuge der göttlichen Kraft und Wirksamkeit gewesen wären, oder man lehrte, — eine mildere Ansicht späterer Zeit —, dass bei der Inspiration nur eine eigentliche Unterstützung vom göttlichen Geiste (βοήθεια) Statt gefunden habe. Die Formel jener härteren Lehre von der Inspiration blieb in der lateinischen und griechischen Kirche; s. die Beweisst. in §. 1. Anmerk. 1., dazu noch *Ὀρθοδ. Ὁμολογ. Ἐρωτησ. δ'.* Pag. 22:

— : ὁ ἱερὸς *Διονύσιος* λέγει (ἐκκλ. Ἱερ. α.) οὕτως· οὐσία γὰρ τῆς

κατ' ἡμᾶς ἱεραρχίας ἐστὶ· τὰ θεοπαράδοτα λόγια σεπτότατα δὲ λόγια ταῦτα φαμὲν, ὅσα πρὸς τῶν ἐνθέων ἡμῶν ἱεροτελεστῶν, ἐν ἁγιογράφοις ἡμῖν καὶ θεολογικαῖς δεδώρηται δέλτοις, καὶ μὴν ὅσα πρὸς τῶν ἱερῶν ἀνδρῶν ἀϋλωτέρᾳ μυήσει, καὶ γείτονι πῶς ἤδη τῆς οὐρανίας ἱεραρχίας ἐκ νοὸς εἰς νοῦν, διὰ μέσου λόγου σωματικοῦ μὲν, ἀϋλωτέρου δὲ ὅμως, γραφῆς ἐκτὸς, οἱ καθηγεμόνες ἡμῶν ἐμυήθησαν. — Ἐρώτησ. οβ' Pag. 130: *Διδάσκει πῶς τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, εἶναι εὑρετὴς τῆς ἁγίας Γραφῆς, τόσον τῆς παλαιᾶς ὅσον καὶ τῆς νέας, καὶ αὐτὸ τὴν ὡμίλησε μὲ τὸ μέσον πολλῶν συνεργῶν· διὰ τοῦτο καθὼς ἡ Γραφὴ τῆς παλαιᾶς διαθήκης, τέτοιας λογῆς καὶ τῆς νέας εἶναι διδασκαλία τοῦ ἁγίου Πνεύματος.*

Vergl. Gennadii Confess. in Lib. II. *Turco-Graec.* Pag. 113. — *ΚΑΤΗΧΗΣ. ἢ ΟΡΘΟΔ. ΔΙΔΑΣΚΑΛΙΑ.* Pag. 14. *Περὶ τῆς Εὐαγγελικῆς Πίστεως. —*

Ἡ ἁγία Γραφὴ διαιρεῖται εἰς Παλαιὰν καὶ εἰς Νέαν. — — Τὴν παλαιὰν Διαθήκην τὴν συνέγραψαν οἱ Προφῆται, τὴν δὲ νέαν οἱ Ἀπόστολοι, ἐμπνευσθέντες ἑκάτεροι ὑπὸ τοῦ Θεοῦ τὰ εἰς αὐτοὺς ἀποκαλυφθέντα Μυστήρια διὰ Πνεύματος ἁγίου.

Im Folgenden wird die Göttlichkeit der heil. Schrift bewiesen aus der zuverlässigen Erfüllung der Weissagungen (*ἀπὸ τὰς σαφεστάτας τῶν Προφητειῶν Ἐκπληρώσεις*), aus der Heiligkeit der Lehren und Vorschriften (*ἀπὸ τὴν Ἁγιότητα τῶν Δογμάτων καὶ τῶν Ἐντολῶν*) und aus der gänzlich übernatürlichen Macht (*ἀπὸ τὴν ὑπερθαύμαστον Δύναμιν τοῦ εὐαγγελικοῦ κηρύγματος* etc.), welche sich bei der Verbreitung der durch das Evangelium gegebenen Offenbarung bewiesen habe; endlich heisst es Pag. 16:

Ὅλα ταῦτα, καὶ τὰ τοιαῦτα βεβαιόνουσι τὴν Θειότητα τῆς ἁγίας Γραφῆς etc.

Die orthodoxe griechische Kirche hat demnach die strenge Inspirationstheorie ohne weitere Entwickelung bis auf unsere Zeiten beibehalten.

Jene strenge Theorie findet sich auch bei den dogmatischen Schriftstellern der protestantischen Kirche, wie bei Calov, Baier, Hutter, Quenstedt u. a., wenn sie die heil. Schriftsteller *Instrumenta Dei* nannten; oft hegten sie aber auch die mildere Ansicht und behielten nur die harte Formel bei (s. den folg. §.). Zu den Ausdrücken über die Inspiration, die in der alten Kirche schon auf die mildere Ansicht hindeuteten, gehören besonders die Formeln: der h. Geist oder Logos habe die heil. Männer berührt (*ἅπτεσθαι*, bei *Origenes contra Celsum* Lib. VII.

Cap. 4. im Gegensatze zu dem heidnischen Enthusiasmus), oder in dem selbstbewussten, freien Gemüthe derselben mitgewirkt (*συνεργεῖν*. Auf eine solche Mitwirkung deuteten auch die Ausdrücke *voluntas Dei; praesentia Dei et spiritus sancti* hin), oder die h. Männer bewegt, erregt (*κινεῖσθαι*. — *κίνησις*). Ja in der alten Kirche scheint schon die Meinung von Inspiration Statt gefunden zu haben, welche man allein als die Inspirationslehre vom N. T. ansehen kann, dass nämlich nicht die Abfassung der heil. Schrift unter besonderer Wirksamkeit des göttlichen Geistes erfolgt sey, sondern dass die heil. Schriftsteller überhaupt an sich des göttlichen Geistes voll gewesen seyen. Hierauf weist namentlich eine Aeusserung des Novatian hin bei *Tertullian De trinitate Cap.* XXIX.

Was das Urtheil über die Frage betrifft, ob die Inspiration stets und auf gleiche Weise, oder mit Graden und Ausnahmen Statt gefunden habe, so zeigt sich in der ganzen früheren Kirche bis in das 17. Jahrh. eine ungenaue, jedoch mildere und freiere Ansicht, selbst bei den härteren Formeln über die Art der göttlichen Einwirkung, als herrschende Ansicht der Kirche. Diese freiere Ansicht von der Inspiration kam nicht allein aus der in der alten Kirche herrschenden dogmatischen Unbefangenheit her, sondern sie stützte sich besonders auch auf zwei, schon angedeutete, Gründe, theils nämlich auf die Verbindung, in welcher man anfänglich die Inspirationslehre mit der Lehre vom Logos dachte und ausführte *), theils auf die Ansicht, dass dieselbe Inspiration, welche den heil. Schriftstellern zu Theil geworden sey, noch jetzt der Kirche zukomme. In dieser Hinsicht pflegten auch die kirchlichen Männer der alten und älteren Zeit ohne Bedenken auch sich selbst eine Inspiration mit denselben Formeln beizulegen, die sie von den biblischen Schriftstellern gebrauchten. S. hierzu viele Belege in Augusti *Denkwürdigkeiten aus der christlichen Archäologie* VI. Buch. S. 355 ff. Wenn daher manche Väter der älteren und späteren Kirche manchen Volksschriften eine Theopneustie beilegen und diese Schriften „heilige Schriften" nennen, so wollten sie dieselben nicht als canonische bezeichnen, sondern sie nehmen die Ausdrücke: heilig und inspirirt in einem weiteren Sinne, in dem, nach welchem die Kirche den h. Geist

*) In dieser Lehre vereinigte sich der Offenbarungsglaube und die Anerkenntniss der höheren menschlichen Vernunft; daher hob auch die Inspiration durch den Logos das Menschliche in den heil. Schriftstellern nicht auf, sondern deutete es vielmehr zu einem höheren Sinn.

stets besitzen und entwickeln solle. Daher war es auch ganz natürlich und nothwendig, dass man Grade der Inspiration annahm, dass man auch auf menschliche Weise gedachte Stellen in den heiligen Büchern anerkannte. Da dieser ganze Artikel von der Göttlichkeit der Schrift in der alten Kirche nur eine Sache der religiösen Ehrfurcht vor den heil. Büchern war, so war man auch nicht ängstlich dafür besorgt, diese freiere Ansicht unter gewisse Regeln und Einschränkungen zu stellen, oder sie mit dem ganzen Glauben an die Inspiration zu vereinigen; und so blieb dieser Artikel bis in das 17. Jahrh. voller dogmatischer Inconsequenzen, um die man nicht besorgt war. Dennoch haben auch Schriftsteller, welche Grade und Ausnahmen bei der Inspiration annahmen, freilich auf eine mit dieser Ansicht nicht zu vereinigende Weise, oft so gesprochen, als ob sie den Stoff der heil. Schrift im Einzelen, also die Wörter, für göttlich und göttlichen Ursprungs gehalten hätten. Eine eigentliche Beweisführung für die Inspiration der heil. Schrift findet sich aber bis auf die neuere Zeit nicht in der Kirche und in diesem Sinne ist daher die Behauptung der catholischen Kirche allerdings wahr, dass die Lehre von der Inspiration, eigentlich durch eine fromme Denkart entstanden, durch die Tradition sich erhalten habe.

Die protestantische Kirche hat auch mit der catholischen einen langen, unentschiedenen Streit darüber geführt, ob schon in der alten kirchlichen Denkart der Beweis für die Göttlichkeit der Schrift aus der Autorität der Kirche geführt worden sey. Die römische Kirche behauptet noch jetzt, dass nur die Autorität der Kirche über die Theopneustie und das Ansehen der Schrift, wofür man sonst kein Argument habe, überzeugen könne. Bei diesem Streite (s. Lücke *Zeitschrift für evangelische Christen* St. 1. H. 4.) ist besonders ein Ausspruch von *Augustin* merkwürdig geworden, indem er erklärte: ich würde dem Evangelio nicht glauben

nisi me commoveret ecclesiae catholicae auctoritas.

Diese Stelle enthält jedoch keineswegs den Gedanken, dass Augustin in der Schrift selbst keine Gewähr für ihre Autorität gefunden, sondern nur den, dass er die wahren, canonischen Evangelien (welchen besonders die Manichäer andere Evangelien an die Seite setzten) nur von der Kirche empfangen habe, dass er daher auch nur sie als wahr und canonisch annehme.

§. 17.

Fortsetzung. — Weitere Entwickelung der Inspirationstheorie; Bestreitung und Deutung derselben.

Die Reformatoren stellten nicht die strenge Ansicht von der Inspiration auf, welche doch eigentlich in den Principien der von ihnen gestifteten Kirche lag [1]), doch entwickelte sich seit dem 16. Jahrh. in den protestantischen Parteien immer mehr die bestimmte und strenge Inspirationslehre, nach welcher die ganze h. Schrift, Alles in derselben, auf gleiche Weise von dem göttlichen Geiste abgeleitet wurde (suggestio rerum et verborum inspiratio), ja selbst der Antrieb der h. Schriftsteller zum Schreiben (impulsus ad scribendum) und die Sicherheit der Schriftsteller vor Irrthümern (assistentia et directio Spiritus S.). Dagegen wurde in der römischen Kirche eine freiere Ansicht gangbar [2]). Deutungen unterlag die Inspirationstheorie bei den Mystikern der älteren Zeit, bei den Socinianern und Arminianern [3]). Die Angriffe auf die kirchliche Inspirationstheorie richteten sich theils gemeinsam auf diese selbst und auf die Offenbarung, theils auf die kirchliche Inspirationstheorie allein [4]) und in neuerer Zeit wirkte man gegen diese theils durch eine freiere philosophische Deutung des Begriffs und Dogmas von der Inspiration, theils durch eine Milderung in der Anwendung und Ausführung des Inspirationsbegriffs [5]).

[1]) Die unbestimmten Meinungen über die Inspiration mussten natürlich in der protestantischen Kirche eine andere Richtung nehmen, da die Reformatoren theils das auf der Tradition beruhende Ansehen der Kirche und der menschlichen Meinungen durchaus verwarfen, theils aber auch das Ansehen der heil. Schrift für die Glaubenslehre und für das menschliche Heil allein zu behaupten suchten. Dennoch finden wir in den Aeusserungen der Reformatoren noch nicht die strenge Inspirationstheorie mit den Unterscheidungen der späteren Zeit. Die Reformatoren, besonders Melanchthon nach seiner mehr gelehrten und Luther nach seiner mehr practischen Ansicht und Behandlung der Glaubenslehre, scheinen immer mehr den Sinn und Geist der heil. Schrift gemeint zu haben, wenn sie

sich unbedingt nur auf die Schrift beriefen, obgleich Luther (namentlich im Streite mit Zwingli und dessen Partei über das Abendmahl) sich schon einer buchstäblichen Deutung der Schrift bediente und den Glauben an eine buchstäbliche Autorität derselben darlegte. Die sehr freien Ansichten und Aeusserungen Luthers über Bücher und Stellen der heil. Schrift s. in Luth. W. von *Walch* XIV. die Vorreden zur deutsch. Bibelübersetzung, S. 104. *Ein Stück der Vorrede auf das N. T. Welches die rechten und edelsten Bücher des N. T. sind.*

Aus diesem allen kanst du nun recht urtheilen unter allen Büchern und Unterschied nehmen, welches die besten sind. Denn, nemlich, ist Johannis Evangelium und St. Pauli Episteln, sonderlich die zu den Römern und St. Peters erste Epistel, der rechte Kern und Mark unter allen Büchern; welche auch billig die ersten seyn sollten. — — Denn — du findest — gar meisterlich ausgestrichen, wie der Glaube an Christum Sünde, Tod und Hölle überwindet. Welches die rechte Art ist des Evangelii, wie du gehört hast. — — Weil nun Johannes gar wenig Werke von Christo, aber gar viel seiner Predigten schreibt; wiederum, die anderen drey Evangelisten viel seiner Werke, wenig seiner Worte beschrieben: ist Johannis das Evangelium das einige zarte, rechte Hauptevangelium, und denen andern dreyen weit vorzuziehen und höher zu heben. Also auch St. Pauli und Peters Episteln, weit über die drey Evangelia, Matthäi, Marci und Lucä, vorgehen. Summa, St. Johannis Evangelium und seine erste Epistel, St. Pauli Episteln, sonderlich die zu den Römern, Galatern, Ephesern, und St. Peters erste Epistel, das sind die Bücher, die dir Christum zeigen und alles lehren, das dir zu wissen noth und selig ist, ob du schon kein ander Buch noch Lehre nimmermehr sehest noch hörest. Darum ist St. Jacobs Epistel eine rechte ströherne Epistel gegen sie, denn sie doch keine evangelische Art an ihr hat. S. 149: Was Christum nicht lehret, das ist noch nicht apostolisch, wenn es gleich St. Petrus oder St. Paulus lehrete. Wiederum, was Christum prediget, das wäre apostolisch, wenns gleich Judas, Hannas, Pilatus und Herodes thät.

S. 170. *Vorrede über D. Wenceslai Linkens Annotationes über die fünf Bücher Mosis.* Anno 1543:

Und haben ohne Zweifel auf diese Weise die Propheten im Mose, und die letzten Propheten in den ersten studiret, und ihre gute Gedanken, vom h. Geiste eingegeben, in

ein Buch aufgeschrieben. — — Ob aber denselben guten treuen Lehrern und Forschern der Schrift zuweilen auch mit unterfiel Heu, Stroh, Holz und nicht eitel Silber, Gold und Edelgestein baueten; so bleibet doch der Grund da: das andere verzehret das Feuer des Tages, wie St. Paulus sagt 1. Cor. 3, 12. ff.

Vergl. Luthers *Erklärung der Epistel an die Galater*, wo, mit Bezug auf Galat. 2, 11, von Luther behauptet wird:

dass St. Petrus sey sträflich gewesen und habe sich von der Wahrheit verirret. — — Wir wollen St. Peters Sünde nicht kleiner machen und geringer achten, denn sie ist. Es fehlen und sündigen bisweilen auch die Propheten selbst. Auf solche Weise irrten die Apostel auch, da sie träumten, als würde Christus ein leibliches Reich aufrichten. Act. 1, 6. etc.

S. noch andere freie Ansichten Luthers über die Inspiration in der Schrift von Bretschneider *Luther an unsere Zeit* S. 190 ff. — In den mitgetheilten Stellen hat Luther sehr bestimmt von dem ungleichen Werthe der neutest. BB. und von dem menschlichen Character einzeler Stellen der h. Schrift gesprochen; daher war er in der Lehre von der Inspiration in einem dogmatischen Widerspruche mit sich selbst; er fasste sie mehr in ihrem tieferen Sinne, als nach ihrer buchstäblichen Bedeutung auf.

Eine solche Auffassungsweise der Inspirationslehre, mit den alterthümlichen Formeln, finden wir auch bei Zwingli, ausführlicher bei Calvin; s. Zwinglii *Explanatio Art. I. Opp.* I. Pag. 3 (b):

Testimonium Christi ex capite 14. Joannis adducimus: *Paracletus autem spiritus, quem pater in nomine meo mittet, is docebit vos omnia et suggeret vobis omnia, quaecunque dixi vobis.* Solus ergo spiritus divina docet et docet omnia (nihil enim excipit Christus), omnia scilicet, quae de Deo scire hominem convenit. Deinde suggeret et in memoriam revocabit aut exponet quaecunque dixi vobis, inquit Christus.

Zwinglii *Ecclesiastes Opp.* II. Pag. 49:

Dicite, quaeso, scripturisne ubique credendum sit, an iis in locis tantum, qui vestrae sententiae et proposito serviunt? Dicetis, opinor, (nisi summam prodere velitis impudentiam) eandem esse totius scripturae autoritatem, etiam in locis, qui vobis minus accommodari possunt. Quodsi ergo hoc concesseritis (ut negare vobis nullo modo licet), non minus illa quoque divini verbi praecepta observari debent, quibus praescribitur, ut Episcopus vera eruditione et doctrina praeditus ad docendum, commodus sit etc. — *Amica Exegesis Pag.* 361 (b):

Est ergo — indubitatum, spiritus nostri lydium esse lapidem scripturam. — *Ad XII. Helv. Pagos De Badensi Disput. Epist. Pag.* 572(b).

Calvini *Instit.* Lib. I. Cap. VIII. Pag. 13 seq.; Cap. IX. Pag. 16 seq., wo ausführlich über die Divina majestas sacrae scripturae gesprochen und darauf hingewiesen wird, dass Gott in der h. Schrift rede.

In den Symbolen der lutherischen Kirche finden sich keine bestimmten Erklärungen über die Inspirationslehre, selbst das grosse Princip, dass die h. Schrift allein die Glaubensartikel bestimmen müsse, wird in ihnen nur gelegentlich dargelegt. Melanchthon betrachtet in der *Apologie* (Pag. 81) die Aussprüche der h. Schrift als Aussprüche des göttlichen Geistes, und in dieser Beziehung erklärt auch Luther in den *Art. Smalcald.* Pag. 308:

Regulam autem aliam habemus, ut videlicet verbum Dei condat articulos fidei, et praeterea nemo, ne Angelus quidem.

Die F. C. *De Compend. Doctr. Forma* Pag. 635 erklärt, dass Luther einen Unterschied zwischen göttlichen und menschlichen Schriften gemacht habe, von denen jene allein für Glauben und Leben nothwendig seyn könnten. Von der heil. Schrift wird gelegentlich auch die alte Formel gebraucht, dass der h. Geist in ihr rede; *Conf. Aug. Abus.* VII. Pag. 42:

num frustra haec praemonuit Spiritus Sanctus. — *Apolog.* a. a. O.: Num arbitrantur excidisse Spiritui Sancto etc.

Auch in den Confessionen der reformirten Kirche wird nur eine Darstellung der Autorität der heil. (inspirirten) Schrift, aber keine bestimmte Erklärung über die Inspiration gegeben. So heisst es z. B. in der Confessio et Expositio brevis et simplex *Cap. I. De scriptura sacra, vero Dei verbo* (im *Corp. et Synt.* Pag. 1.):

Credimus et confitemur Scripturas Canonicas sanctorum Prophetarum et Apostolorum utriusque Testamenti ipsum verum esse verbum Dei: et autoritatem sufficientem ex semet ipsis, non ex hominibus habere. Nam Deus ipse loquutus est Patribus, Prophetis et Apostolis et loquitur adhuc nobis per Scripturas sanctas. — — Sentimus ergo ex hisce Scripturis petendam esse veram sapientiam et pietatem, Ecclesiarum quoque reformationem et gubernationem, omniumque officiorum pietatis institutionem, probationem denique dogmatum, reprobationemque, aut errorum confutationem omnium, sed admonitiones omnes, juxta illud Apostoli: *Omnis Scriptura divinitus inspirata* etc.

Ecclesiarum per Helvet. Confessio *Art.* I. Pag. 67:

Scriptura Canonica, Verbum Dei, Spiritu S. tradita et per

Prophetas Apostolosque mundo proposita etc. — Gall. Confess. *Art.* IV. *Pag.* 78: Hos libros agnoscimus esse Canonicos, — idque — ex testimonio et intrinseca Spiritus s. persuasione. — *Art.* V. Credimus Verbum his libris comprehensum ab uno Deo esse profectum, quo etiam uno — nitatur ipsius autoritas etc.

Eccles. Belgicarum Christ. atque Orthod. Confessio. *Art.* III. Pag. 130:

Confitemur, hoc Dei verbum non humana voluntate allatum traditumque fuisse; sed sanctos Dei viros, divino afflatos Spiritu, locutos esse. — Postea vero Deus, pro singulari cura, quam de nobis nostraque salute gerit, servis suis, Prophetis et Apostolis mandavit, ut sua illa oracula scriptis consignarent. Quin et ipse duas tabulas legis digito suo exaravit. Atque hanc ob causam scripta hujusmodi Sacras et Divinas Scripturas appellamus.

Bohem. Conf. *Art.* I. Pag. 177:

Principio nostri omnes unanimi consensu docent scripturas sacras — — pro inconcusse veris certissimisque habendas: — — quod a Deo ipso, Petro et Paulo praeter alios id adstruentibus, traditae et inspiratae sunt etc.

2) Diese strenge Theorie findet sich im 16. Jahrh. nur in einigen Grundzügen; sie entwickelte sich in ihrer ganzen Schärfe erst im 17. Jahrhundert durch protestantische Theologen im Widerstreite gegen laxe Vorstellungen der römischen Kirche, der Socinianer und Arminianer; dabei wurden auch alle Auswege völlig abgeschnitten, auf welchen bisher noch manche Stellen der h. Schrift entweder als unsicher, oder als zweideutig für die Inspirationstheorie genommen werden konnten. Martin Chemnitz hat in seinem Werke *Loci theologici* (ed. *Polyc. Leyser. Frcf.* 1591.) noch keinen Artikel von der Inspiration, doch nennt er im Loc. I. Pag. 16. die Lehrsätze der heil. Schrift „Phrases Spiritus Sancti" und sagt im 3. Th. seines angef. W. *De verbo Dei* (Pag. 234.) über die Abfassung der heil. Schrift:

Ex multis et prolixis concionibus Patriarcharum, Prophetarum, Christi et Apostolorum judicio Spiritus Sancti, quae conscriberentur, selecta sunt ea, quae ad poenitentiam, fidem et mores pie vivendi posteritati sufficere ab ipso Deo judicata sunt.

Nach solchen Vorstellungen, die unter den Theologen gangbar wurden, erklärte man, wie Baier in seinem *Compend.* Pag. 65., die Inspiration als:

Actio ejusmodi, qua Deus non solum conceptus rerum scribendarum omnium, objectis conformes, sed et conceptus verborum ipsorum atque omnium, quibus illi exprimendi essent, supernaturaliter communicavit intellectui scribentium, ac voluntatem eorum ad actum scribendi excitavit;

ebenso Gerhard in seinen *Loc. theol.*, Calov in seinem *Systema locorum theolog.*, Quenstedt in seiner *Theologia didactico-polemica*, Hollaz in seinem *Examen theologicum acroamaticum universam theologiam thetico-polemicam complectens* u. a. Ueber die in jener Vorstellung enthaltene Ansicht von dem impulsus ad scribendum, der suggestio rerum und inspiratio verborum erklärte man, wie Calov in s. angef. W. I. Pag. 452. sich ausdrückt:

Quod Deus ea, quae prophetae et apostoli scripserunt, iis inspirarit, et quidem non solum quoad sensum et sententiam, sed etiam quoad verba, quae iisdem suggesta et dictata sunt, prout in Scripturis habentur.

Daher musste auch, nach der Lehre der damaligen Theologen, die Vernunft unbedingt dem Buchstaben der Schrift, als dem Worte Gottes, sich unterwerfen. Nur Calixt milderte im 17. Jahrh. den Artikel von der Inspiration dahin, dass diejenigen Stellen der heil. Schrift für inspirirt gelten sollten, welche auf die Erlösung oder das negotium redemtionis sich bezögen; dieser Gedanke aber wurde von den Gegnern der synkretistischen Denkart, besonders von den sächsischen Theologen, als besonders verwerflich dargestellt und ausgeführt. Consequent war es aber von den streng orthodoxen Theologen, dass sie die Inspiration der heiligen Schrift nicht blos auf die Sachen (suggestio rerum), sondern auch auf die Worte und Formen (inspiratio verbalis) bezogen, — und diese Behauptung wurde im Gegensatze gegen die Behauptung der römischen Kirche und Calixts von einer assistentia et directio Spiritus sancti in den heil. Schriftstellern, ausgesprochen. So stellte man nun die strenge Ansicht auf, welche u. a. Quenstedt in s. angef. W. I. Pag. 67. mit folg. Worten angibt:

Omnes ac singulae res, quae in Scriptura sacra continentur, sive illae fuerint s. scriptoribus naturaliter prorsus incognitae, sive naturaliter quidem cognoscibiles, actu tamen incognitae, sive denique non tantum naturaliter cognoscibiles, sed etiam actu ipso notae, vel aliunde per experientiam et sensuum ministerium, non solum per assistentiam et directionem divinam infallibilem literis consignatae sunt, sed singulari Spiritus S. suggestioni, inspira-

tioni et dictamini acceptae ferendae sunt. Omnia enim, quae scribenda erant, a Spiritu s. sacris scriptoribus in actu isto scribendi suggesta et intellectui eorum, quasi in calamum dictata sunt, ut his et non aliis circumstantiis, hoc et non alio modo aut ordine scriberentur.

Wolle man es läugnen, dass auch die Vocale und Punkte des A. T. aus der Inspiration herrührten, erklärte Gerhard in s. angef. W. Loc. I. Pag. 134., so müsste man ja auch behaupten:

scripturam non esse a Deo per prophetas traditam quoad singula verba.

Zwar nannte Musäus in seiner *Disput. de stylo novi testamenti. Jen.* 1641. die Lehre von der Wortinspiration eine noch unentschiedene und unwahrscheinliche Meinung, doch von eifrigen Orthodoxen, besonders von Calov, bestritten, sah er sich genöthigt, seine Aeusserung wieder zurück zu nehmen (s. Der *Jenaer Theologen ausführliche Erklärung*. S. 31 ff.) und Calov (mit ihm die anderen orthodoxen Theologen seiner Zeit) erklärte in s. *Systema* I. Pag. 463.:

Quicquid in scriptura s. habetur, id omne ceu verissimum divina fide acceptandum est; nec ea tantum, — quae ad fidem et mores spectant, sed etiam alia quaecunque in eadem occurrentia, — nec falsitas, error aut lapsus ullus scriptori θεοπνεύστῳ adscribi potest, quin ejusdem Deus ipse arguatur;

folglich sey auch (Pag. 606 ff.) kein Irrthum in Angaben, welche die Geschichte, Mathematik, Physik u. s. w. betreffen. Daher würden die heil. Schriftsteller mit Recht Dei amanuenses, Christi manus, Spiritus s. tabelliones s. notarii, Dei homines, i. e. Dei servi et peculiaria Spirit. S. ὄργανα genannt; s. Gerhard in s. angef. W. *Loc.* I. *Cap.* II. Pag. 16. und die anderen älteren dogm. W.

In der reformirten Kirche vertheidigten die beiden Buxtorfe (Vater und Sohn), Professoren zu Basel, die Inspiration der alttestamentlichen Sprachformen; besonders griff der jüngere Buxtorf in der Schrift: *Tractatus De punctorum, vocalium et accent. origine, antiquitate et auctoritate. Bas.* 1648. Ludwig Capellus an, welcher in den Schriften: *Arcanum punctationis revelatum. Lugd.* 1624. und *Dissert. De antiquis Hebraeorum literis. Amstel.* 1645. eine freiere Ansicht von der Inspirationstheorie aufgestellt hatte. Vergl. *Fortges. Sammlung von Alten und Neuen Theolog. Sachen.* 1722. S. 745 ff. Die Formula Consensus Helvetica (1675) nahm

auf diese Angriffe der strengen Inspirationslehre Rücksicht, vertheidigte die strenge Lehre und erklärte, dass die h. Schrift, hinsichtlich ihres Inhaltes nach Sachen und Worten, aus göttlicher Eingebung herrühre; s. *Fortges. Sammlung* etc. *Can.* II. Pag. 724:

> In specie autem Hebraicus Veteris Testamenti Codex, quem ex traditione Ecclesiae Judaicae, cui olim Oracula Dei commissa sunt (Rom. III. 2.), accepimus hodieque retinemus, tum quoad consonas, tum quoad vocalia, sive puncta ipsa, sive punctorum saltem potestatem, et tum quoad res, tum quoad verba θεόπνευστος, ut fidei et vitae nostrae una cum Codice Novi Testamenti sit Canon unicus et illibatus, ad cujus normam, ceu Lydium lapidem universae, quae extant, Versiones, sive orientales, sive occidentales, exigendae et, sicubi deflectunt, revocandae sunt. *Can.* III. Eorum proinde sententiam probare neutiquam possumus, qui lectionem, quam Hebraicus Codex exhibet, humano tantum arbitrio constitutam esse definiunt, quique lectionem Hebraicam, quam minus commodam judicant, configere, eamque ex LXX seniorum aliorumque versionibus Graecis, Codice Samaritano, Targumim Chaldaicis, vel aliunde etiam, imo quandoque ex sola ratione emendare religioni neutiquam ducunt, neque adeo aliam lectionem authenticam, quam quae ex collatis inter se editionibus, ipsiusque etiam Hebraici codicis, quem variis modis corruptum esse dictitant, adhibita circa lectiones variantes humani judicii χρίσει erui possit, agnoscunt: Tandemque praeter editionem Hebraeam hodiernam, alios esse codices Hebraeos in veterum Interpretum deflectentibus ab Hebraeo nostro contextu versionibus, quae etiamnum variantium olim codicum Hebraeorum indicia sint, decernunt: Atque ita fidei nostrae principium, ejusque auctoritatem sacro sanctam anceps in discrimen adducunt.

Vergl. hierzu *Disputationum Theologicarum Miscellanearum Pars Prima. Autore Fried. Spanhemio. Gen.* 1652. Pag. 14. Auch der Patriarch Cyrillus Lucaris scheint der strengen Inspirationstheorie zu folgen, wenn er in seiner *Confessio* Art. II. (s. *Articuli Confessionis Basilcensis* im 2. Th. des *Corp. et Synt.* Pag. 57.) erklärte:

> Credimus Scripturam sacram esse θεοδίδακτον (id est, a Deo traditam) habereque autorem Spiritum Sanctum, non alium, cui habere debemus fidem indubitatam. — Propterea ejus auctoritatem esse superiorem Ecclesiae autoritate: nimis enim differens est loqui Spiritum Sanctum et linguam humanam, quum ista possit per ignorantiam errare, fallere et falli, Scriptura vero divina nec fallitur, nec errare potest, sed est infallibilis *semper* et certa.

In der römischen Kirche ist zwar durch die Canones des Conciliums von Trident und durch den Catechismus Romanus über die Inspirationstheorie Nichts festgesetzt worden, doch hat sich in ihr die kirchliche Meinung in der Praxis dahin erklärt, dass die Schrift und deren Autorität der Kirche völlig untergeordnet sey. Hierher gehört vorzüglich das Werk von Robert Bellarmin *De controversiis christianae fidei adversus hujus temporis haereticos. Ignolst.* 1586. (und öfters) in T. I. Die Jesuiten besonders haben im 17. und 18. Jahrh. sehr freie Meinungen und Urtheile ausgesprochen, die aber aus dem irrigen Grundsatz hervorgegangen waren, dass die kirchliche Autorität auch über die Schrift herrschen müsse. Noch um die Mitte des 18. Jahrh. galt die Schrift von Richard Simon (vom Oratorium zu Paris), *Histoire critique du Texte du nouv. Testam. Rotterd.* 1684. (dazu dessen *Histoire des versions du N. T.* ebendas. 1690.; *Histoire critique des principaux commentateurs du N. T.* ebendas. 1693.; *Nouvelles observations sur le texte et les versions du N. T. Par.* 1695. — Die kritische Geschichte des Textes und der Uebersetzungen des N. T. ist von *H. Matth. Aug. Cramer* übersetzt und von *Joh. Sal. Semler* mit Anmerk. versehen worden; beide Werke erschienen auch unter dem gemeinschaftlichen Titel: *R. Simons Kritische Schriften über das N. T. Halle* 1780.), obschon sie ganz im Sinne der älteren catholischen Kirche geschrieben war, für sehr freisinnig unter den protestantischen Theologen. Seine Schrift (besonders gegen diejenigen Theologen der catholischen Kirche verfasst, welche in seiner kritischen Geschichte des N. T. eine zu freie Ansicht gefunden hatten) fand indess in der catholischen Kirche selbst vielfachen Widerspruch, da Simon, in Beziehung auf die Inspiration der heil. Schriftsteller, behauptete, dass die Inspiration als ein Akt der göttlichen Vorsehung angesehen werden müsse, durch welchen die Verfasser der Bibel vor gefährlichen Irrthümern in ihren Schriften bewahrt worden seyen. — Noch neuerlich ist von römisch-catholischen Theologen, geschichtlich richtig, behauptet worden, dass die Inspirationslehre ihrer Kirche immer freier, als die der Protestanten gewesen, dass ihre Ansicht eigentlich nur auf die Lehre der Schrift gegangen sey. S. hierzu die *Tübinger Zeitschrift* 1820. u. 1821.

3) Die Mystiker der älteren protestantischen Kirche hielten das geschriebene Wort Gottes entweder für die untergeordnete Offenbarung, oder selbst für ein Hinderniss der wahren und unmittelbaren Offenbarung, — im Gegensatze zu den Mystikern unserer Tage, welche die strenge Theorie der in der vorhergehen-

den Anmerkung angeführten Theologen angenommen haben und vertheidigen; s. Tholuck *Auslegung des Briefs an die Römer.* Berl. 1824. S. 157 ff.; vergl. Hartmann *Ueber das vierte Evangel.*, in *Bretschneider* und *Schröter Journ. Für Christenthum und Gottesgelahrtheit.* 1825. VIII. H. 3. S. 377 ff. Für die göttliche Autorität der Schrift und die Realität der Inspiration in den biblischen Büchern stritten die Protestanten im 16. Jahrh. besonders gegen die einer unmittelbaren Eingebung von Gott sich rühmenden Anabaptisten (s. Planck II. S. 40 ff.) und gegen Schwenkfeld; s. §. 1. Anmerk. 4.; ferner im *Epistolar.* II. S. 15.; 452.:

Gottes Wort bleibet für sich, ist Gott selber, aber die Lehre und Befelh des Worts, wenns der Prophet ausredet, ist nicht Gott selbst, so wenig als die Schrift; es ist ein Gemähl oder Bilde vom Wort oder ein Schrift. — Dass aber die Prediger dem äusserlichen oder geschriebenen Wort Gottes Kraft zueignen und von keinem anderen Gottes Wort wissen wollen, — das ist Abgötterei, da sie dem äusserlichen Buchstaben zugeben, was allein Gott und seinem Geiste will gebühren.

Im 17. und 18. Jahrh. vertheidigten die Protestanten die orthodoxe Inspirationstheorie gegen die Quäker, denn Barclay hatte in seiner *Theol. vere Christ. Apologia.* Pag. 35. erklärt:

— Scripturae — — divini Spiritus afflatu variis temporibus, quibusdam Ecclesiis et Ecclesiae pastoribus, secundum diversas, quae sese obtulerunt, occasiones dictae et scriptae sunt: nihilominus, quoniam solummodo sint declaratio fontis et non ipse fons, ideo non existimandae sunt principalis origo omnis veritatis et cognitionis, nec adaequata primaria regula fidei et morum; licet, cum dent verum et fidele testimonium primae originis, sint et possint existimari regula secundaria, subordinata Spiritui, a quo, quam habent, excellentium et certitudinem derivant. — Spiritus est primus et principalis ductor; et cum ideo recipiamus et credamus Scripturis, quod a Spiritu processerunt, igitur etiam Spiritus magis originaliter et principaliter est regula.

Im Folgenden gibt Barclay eine weitere Erörterung der hier mitgetheilten Aussprüche und Pag. 42. sagt er:

Denique ipsa Scriptura — nullibi affirmat, ipsam esse — regulam sufficientem, sed et semper adscribit Spiritui, sicut ad Rom. 8, 16. etc. — Pag. 189.: Sed quod attinet ad vocationem, quam a Scripturis accipere se praedicant, respondeo: Scripturam meram verorum declarationem, nullam autem dat particularibus vocationem, ita ut, licet credam, quae ibi lego, vera, errores-

que ibi condemnatos esse, negem tamen, quoad particulare meum officium, quicquam inveniri etc. *).

Besonders durch mystische Secten in Frankreich und Deutschland erhielt im Anfange des 18. Jahrh. der Ausdruck Inspiration eine unrichtige, herabwürdigende Bedeutung, indem jene Inspirirte sich nannten. Gegen sie schrieb Joach. Lange *Unterricht von unmittelbaren Offenbarungen und zwar erstlich insgemein und dann insonderheit von den sonderbaren Leibesbewegungen auch vermeinten prophetischen Ein- und Aussprachen. Hal.* 1715.; s. dazu *Walch Bibl. Theol. Sel.* II. Pag. 108.; *Buddeus De criteriis verae et falsae inspirationis*, in dess. *Miscell. theolog.*

Die Socinianer waren in ihren Ansichten über die Inspiration nicht consequent; in der Praxis gingen sie noch weiter, als in ihren Principien lag. Die Erklärungen des F. Socinus selbst lassen sich kaum mit einander vereinigen; der Formel nach spricht er die Inspirationstheorie zwar aus, doch setzt er das A. T. dem N. T. theils im Gebrauche, theils im Sinne und in der Lehre nach, ja er hält selbst das Lesen des A. T. nicht für nothwendig, wenn es auch nützlich sey. Faust. Socinus *De auctoritate Sacrae Scripturae* (*Hisp.* 1585. *Racov.* 1611.), in dess. *Opp.* I. Pag. 270:

Non est cur dubitetur de auctoritate ejus libri, qui appellatur vetus Testamentum, cum is a novo manifeste confirmetur. Nulla siquidem scripta hoc loco ad eum pertinere agnoscimus, praeter ea, quae Christi et Apostolorum ejus tempore jam ut sana in judaico populo recepta fuerunt atque ejusmodi, quibus prorsus fides adhibenda esset. Haec sunt illa omnia, quae hodie quoque Judaei ut talia approbant et agnoscunt, quae denique ipsorum bibliis continentur et universo apud Christianos sine controversia plenam auctoritatem continent. — Pag. 271: Postremo considerandum est, — si recipiatur novum Testamentum, non posse ad ipsam religionis summam quidquam fere momenti habere quamcunque veteris Testamenti depravationem, cum nihil non levis momenti potuerit esse in vetere Testamento, quod novo non contineatur, nec quicquam illius recipiendum sit, quod non conveniat cum iis, quae in hoc sunt scripta. Adeo ut utilis quidem plures ob causas sit lectio veteris Testamenti iis, qui novum recipiunt i. e. hominibus christianae religionis, sed non tamen necessaria.

*) Unter den Gründen, welche Barclay a. a. O. gegen das Ansehen und die Inspiration der h. Schrift entwickelt hat, sind viele, die in späterer Zeit aus den entgegengesetzten Principien des Rationalismus und Naturalismus entwickelt und oft wiedergegeben wurden.

Catech. Rac. *Quaest.* 2. *At ubi ea* [sc. Rel. Christ.] *patefacta?* In literis sacris, praesertim N. T.? *Quaest.* 3. *Extant igitur aliae sacrae literae praeter literas N. T.?* Prorsus. *Quaest.* 4. *Quaenam sunt?* Scripta Test. veteris. *Quaest.* 5. *At unde constat tam N. quam V. T. literas certas esse nec suspectas?* Hinc quod non solum causa sit nulla, cur de iis dubitari queat. Verum etiam evidens argumentum, quantum ea fert materia, appareat, cur eis fidem adhiberi oporteat.

Vergl. *Quaest.* 18. — Joann. Volckelii *De vera religione Libri quinque, quibus praefixus est Joannis Crellii liber de Deo et ejus attributis.* Rac. 1630. *Lib.* V. Pag. 276; 375 seq. Bald führten die Socinianer die ganze Inspirationstheorie auf einen blossen Act der Vorsehung zurück (vergl. die Cit. in §. 7. Anmerk. 3.), bald sollen die heil. Schriftsteller zum Schreiben angetrieben, beim Schreiben belehrt, bald nur im Augenblicke des Schreibens vom h. Geiste erfüllt gewesen seyn; s. Faust. Socin. *De auctoritate Sacr. Script. Pag.* 14:

Repugnantiae porro aut diversitates, seu verae, seu quae videri tantum possint, quae in rebus sunt parvi momenti, eae sunt, quae pertinent ad historiam. Qua in re aliud nihil est opus, nisi ea videre, quae scripsit Joannes, qui Chrisosthomus est dictus, in Prooemio commentariorum suorum in Evang. Matthaei. Ubi — plene huic quorundam objectioni respondet, contra auctoritatem nominatim quatuor Evangelistarum et fidem eorum narrationibus adjungendam; Summa est, eos nihil prorsus inter se dissentire in iis historiae partibus, quae alicujus sint momenti. Et quod in quibusdam rebus minimis inter se differant, hoc non solum illis non minuere, sed augere etiam debere auctoritatem et fidem. Hinc enim apparere eos non scripsisse quidpiam ab ipsis communi consensu confictum, reque vera diversos Scriptores fuisse, qui rei gestae veritate impulsi, idem re ipsa, aperte scripserunt. Quamvis in quibusdam paucis rebus, quae nullius sunt ponderis, cum fieri possit, ut alius alio talium rerum veritatem melius tenuerit fortasse aliquantum, aut etiam multum diverse alius ab alio scripserit etc. — *Pag.* 287: Quandoquidem monumenta habemus scripta, quae nobis Deus mirabili et benignissimo consilio dedit et conservavit, divinorum virorum, qui vel ab ipso Spiritu divino impulsi eoque dictante vel Spiritus S. pleni illa literis commiserunt, hi sunt libri, quos Biblia S., vetus et novum Testamentum vulgo appellamus.

Catech. Racov. *Pag.* 11: Quod donum (prophetandi et abditos Scripturae sensus eruendi) etsi sit eximium, longe tamen infra dignitatem et excellentiam illius prophetiae doni subsistit,

quo Apostolorum tempora nobilitata fuerunt. Ad illud enim laboris et solertiae humanae accedebat minimum: ad hoc plurimum requiritur. Illo qui praediti erant, in eo, quod Dei proferebant nomine, errare non poterant: hoc qui pollent, neutiquam sunt ab errandi periculo immunes. Ratio est, quia illi eorum, quae proloquebantur, non erant causa principalis, sed Spiritus Sanctus, qui ipsis res et interdum verba quoque ipsa dictabat, adeo ut illi nihil nisi instrumenta Spiritus S. essent et os suum ac linguam Spiritui Sancto commodarent.

Vergl. dazu Catech. Racov. *Quaest.* 6—13. — Endlich sprachen sich die Socinianer immer mehr für die Göttlichkeit der ganzen christlich-evangelischen Religionsanstalt (s. d. Cit. in §. 1. Anm. 1.; §. 7. Anm. 3.), als für die Göttlichkeit der h. Schriften aus. Daher wurden die Socinianer überhaupt in der protestantischen Kirche ohne Einschränkung zu den Gegnern der Inspirationstheorie gezählt; s. Zerenner *Neuer Versuch zur Bestimmung d. dogm. Grundl. v. Off. u. Sch., nach d. Syst. der Soc.-Unit.* Jen. 1820. S. 132 ff. Vergl. auch *Gesch. der protest. Theol. von der Konkordienf. an bis in die Mitte des achtzehnt. Jahrh.* Von G. J. Planck. Gött. 1831. S. 152 ff. Die Arminianer hatten sich zwar in ihrem Systeme und in ihren öffentlichen Schriften der kirchlichen Lehre von der Inspiration nicht entgegengesetzt, allein schon durch ihren Zusammenhang mit den Socinianern wurde unter ihnen, besonders seit Episcopius (*Institutionum Theologicarum Libri IV.* in *Episc. Opp. Amst.* 1650. I. Pag. 1 seq.) zu ihren Wortführern gehörte, eine freiere Ansicht über jene Lehre herrschend. Die Conf. s. Declar. *Sententiae Pastorum, qui in foederato Belgio Remonstrantes vocantur*, sagt in Cap. I. Pag. 2:

[libros sacros] ab illis hominibus, qui Spiritu Dei Sancto adflati, instructi ac directi fuerunt, scriptos approbatosve fuisse, nulla justa de causa dubitari potest;

und nennt oft die h. Schriftsteller mit dem Ausdrucke: divini viri. Vergl. Pag. 3 seq. Den eben erwähnten Ausdruck gebraucht auch Limborch *Theol. Christ. Lib.* I. *Cap.* IV., hinzufügend (Pag. 13), dass die Apostel, überhaupt vom göttlichen Geiste geleitet (— quia Spiritu Dei regebantur —), bei dem Aufzeichnen der göttlichen Offenbarung sich nicht geirrt hätten, dass sie sich nicht hätten irren können und sich, angetrieben vom göttlichen Geiste (— jussu divino; instinctu Spiritus —), zum Schreiben angeschickt hätten. Bei diesen Andeutungen über die Inspiration wurden aber weniger Begriffe über diese vorgetragen, als vielmehr und eigentlich ausgesprochen, dass die Offen-

barung der christlich-evangelischen Lehre durch göttliche Veranstaltungen erfolgt sey. Dasselbe geschah von anderen Arminianern, namentlich auch von Clericus, der, in Beziehung auf die Inspirationslehre, mit Albert de Verse herausgab: *Sentiments de quelques théologiens de Hollande sur l'histoire critique du vieux testament composée par le P. Richard Simon. Amst.* 1685; s. übrigens *Walch Bibl. Theol. Sel.* I. *Pag.* 842 seq.

4) Die eigentlichen Angriffe auf die Lehre von der Inspiration wurden besonders durch die strengen Formeln der lutherischen Kirche hervorgerufen und begannen schon mit dem Ende des 17. Jahrh. Diejenigen, welche nur auf die Lehre von der Inspiration gingen, richteten sich bald auf das Dogma überhaupt, bald auf die Anwendung desselben auf einzele Schriften und Stellen der h. Bücher. Der Character dieser ganzen Bestreitung war mehr historischer Art, die Bestreitung dagegen, welche auf die Inspiration und Offenbarung zugleich sich erstreckte, trug mehr einen philosophischen und dogmatischen Character an sich. Die historischen Angriffe vermehrten sich theils durch die Kritik und Exegese, welche unter den Protestanten grosse Fortschritte machten, theils durch die Ausbildung der historischen Theologie überhaupt. Von grossem Einflusse waren hierbei Joh. Sal. Semlers *Abhandlungen von freier Untersuchung des Canons, nebst Antwort auf die Tübingische Vertheidigung der Apokalypsis. Halle* 1771—1775. vergl. Sonntag *Comment. Pag.* 131; 147 seq. K. A. Mahrtens *Theophanes oder über die christliche Offenbarung. Halberst.* 1819. S. 227 ff.

5) Zu der freieren philosophischen Deutung des Begriffs und des Dogmas von der Inspiration hatte schon Spinoza Anlass gegeben, indem er in seinem *Tractat. theologico-polit. Cap. I.* De Prophetia Pag. 156 seq., insbes. Pag. 164 seq. die Inspiration von der religiösen Begeisterung deutete. Die Deutungen des Dogmas sind dann besonders seit der Kantischen Philosophie und ihrer Anwendung auf die Theologie vielseitiger und mannichfacher geworden. Die neueren speculativen Systeme der Dogmatik haben in der Inspirationslehre bald die Erhebung des Gemüthes zu Gott, bald die geistige Verbindung mit Gott, bald überhaupt den religiösen Sinn der Schriftsteller gefunden, oder sie haben in ihr die Begeisterung, die höhere Gemüthsverfassung verstanden, die aus dem Bewusstseyn Gottes, gleichsam aus dem Leben Gottes in die menschliche Seele übergegangen wäre. In dieser Art ist die Inspiration in den dogmatischen Büchern von Daub, Marheineke, de Wette,

Ammon behandelt worden; so erklärt z. B. de Wette im *Lehrb. d. kirchl. Dogm.* S. 55 den Inspirationsbegriff als

die religiöse Ahnung der göttlichen Naturwirkungen oder des göttlichen Geistes in den heiligen Schriftstellern und zwar lediglich insofern sie Religionswahrheiten vortragen.

Und Ammon will in s. *Summa* Pag. 44. die h. Schrift als alleinige Norm des Glaubens betrachtet wissen,

dummodo in explicandis libris sacris non tam divinae originis, quae ubique demonstrari nequit, quam divini eorum argumenti ratio habeatur.

Vergl. Röhr *Briefe über den Rationalismus* S. 43 ff.; Wegscheider *Instit.* Pag. 154 seq. Schleiermacher *Der christl. Glaube* I. S. 114:

Was nun zuerst die Eingebung betrifft, so schliesst der Begriff, dass Gedanken oder Empfindungen eines Menschen durch Einwirkung eines höheren Wesens entstanden sind, eine Behauptung in sich und eine Verneinung. Die Behauptung selbst kann nie als Thatsache mitgetheilt, ja sie kann nicht einmal von dem, in welchem die Eingebung ist, als Thatsache wahrgenommen werden. Die Behauptung scheint also ganz auf der Verneinung zu ruhen, nämlich dass die fraglichen Gedanken und Empfindungen nicht können aus früheren Zuständen und aus wahrnehmbaren Einwirkungen erklärt werden, allein diese Verneinung ist ein unendliches Urtheil und also auch niemals nachzuweisen. — Im Christenthum aber ist grade dieser Begriff ein völlig untergeordneter. Denn es kann nirgend behauptet werden, Christus habe etwas durch Eingebung gesagt oder gethan, indem alsdann sein höherer Zustand nur etwas vorübergehendes gewesen wäre. Was aber den Aposteln der Geist giebt, wird alles auf den Unterricht Christi selbst zurückgeführt.

Diejenigen, welche die in der strengen Inspirationstheorie liegenden Begriffe milderten, nahmen die Inspiration im mittelbaren Sinne (inspiratio mediata) und in diesem haben auch rationalistische Theologen den Inspirationsbegriff noch beibehalten; sie verstehen unter mittelbarer Inspiration eine Veranstaltung Gottes, durch welche er die h. Schrift als Bildungsmittel der Menschheit entstehen liess, oder durch welche er die h. Schriftsteller in ihrem Werke bildete und förderte. Vergl. Eckermann *Handb. d. Dogm.* I. S. 619 ff.; Planck *Ueber die Haltbarkeit des historischen Beweises für die Göttlichkeit des Christenth. Gött.* 1821. S. 294 ff.; Bretschneider *Dogm.* I. S. 236 ff. — Andere nehmen nur in negativer Bedeutung eine Inspiration an, nach welcher Gott die heil. Schriftsteller entweder vor Irrthümern überhaupt, oder vor

gefährlichen Irrthümern insbesondere, namentlich in den Haupt- und Grundlehren des christlichen Glaubens, behütet habe. Vergl. Doederlein *Instit. Theol. Christ.* I. *Norcmb.* 1780. Pag. 90 seq. Augusti *System der christl. Dogm. Lpz.* 1809. S. 90 ff.; Reinhards *Dogm.*, herausg. v. *Schott. Sulzb.* 1818. S. 56 ff. — Andere bezogen die Inspiration auf die Göttlichkeit der Schriftlehre und vereinigten auf diese Weise jene mit der Offenbarung, von welcher frühere Theologen sie zu trennen gesucht hatten. Vergl. Herders *Christl. Schriften. Samml.* IV. S. 100 ff.; Niemeyer *Popul. u. prakt. Theol. Halle.* 1823. S. 33 ff.; Löfflers *Magaz.* VII. H. 1. S. 35 ff. Andere haben den Begriff der Inspiration dem Mysticismus nahe gebracht und die Inspiration als eine Annäherung des Gemüthes zum göttlichen Wesen, als eine geistige Verbindung mit Gott aufgefasst. In diesem Sinne war besonders von Planck *Ueber den Inspirationsbegriff*, in *Flatts* Magaz. 2. St. S. 1—23. der kirchl. Lehrbegriff gedeutet und gemildert worden. — Es ist geschichtlich leicht zu fassen, dass seit der Mitte des 18. Jahrh. von den Theologen, die keine gleiche und uneingeschränkte Inspiration der h. Schriften annahmen, immer verschiedene Inspirationsbegriffe angenommen worden sind und dass die Milderungen des Dogmas immer entweder in dem Begriffe der Inspirationslehre, oder in der Ausführung derselben Statt gefunden haben. Neben diesen Deutungen und Milderungen der Inspirationstheorie ist aber auch in der neuesten Zeit die Ansicht, welche man als die allein richtige anzusehen hat, ausgesprochen worden; s. §. 16. Anmerk. 2.; vergl. d. oben angef. Schr. von Ammon, Röhr (S. 279 ff.), Wegscheider (Pag. 162 seq.), Bretschneider (S. 239 seq.).

§. 18.

Vom Canon der heiligen Schrift.

Joh. Sal. Semler Abhandlungen von freier Untersuchung des Kanons, nebst Antwort auf die Tübingische Vertheidigung der Apokalypsis. Halle. I. 1771. — IV. 1775. *(Heinr. Corrodi) Versuch einer Beleuchtung der Geschichte des jüdischen und christlichen Bibelkanons. Halle.* 1792. *Leonh. Berthold t Historisch-kritische Einleitung in sämmtliche kanonische und apokryph. Schriften des A. u. N. T. Erl.* 1812—1819.

In Hinsicht auf das Ganze des Canons ist es bemerkenswerth, dass die Reformatoren nicht vom Anfang an die Apocryphen des A. T. verwarfen und dass sich in den sym-

bolischen Büchern der lutherischen Kirche über den kirchlichen Canon der h. Schrift keine Erklärung findet [1]). Bestimmte Angaben über den Unterschied zwischen den canonischen und apocryphischen Büchern, mit der ausdrücklichen Erklärung, dass die Apocryphen zur Aufstellung der Glaubensartikel nicht dienen können, sind in den Symbolen der reformirten Kirche enthalten [2]). Die Ansicht der römisch-catholischen Kirche über die Apocryphen weicht von der Ansicht der protestantischen und griechisch-catholischen Kirche ab; diese erkennt nur die canonischen Bücher der Schrift als heilige Bücher an [3]), doch waren in der römischen Kirche, seit der Mitte des 17. Jahrh., die Meinungen über die Aufstellung und Beurtheilung des Canons immer eben so frei, wie früher über den Canon überhaupt [4]). Freie, selbst kühne Beurtheilungen des Bibelcanons traten im 17. und 18. Jahrh. unter den Protestanten hervor und auf die neuere Zeit sind besonders die Ansichten von Joh. Sal. Semler von grossem Einflusse gewesen [5]).

1) Die freieren Urtheile, welche Luther (s. §. 17. Anmerk. 1.) über einzele Bücher der h. Schrift gefällt hatte, bezogen sich nicht sowohl auf die canonische Bedeutung der h. Schrift, als vielmehr auf den Werth und das Ansehen derselben; bei seinem Urtheile und dem Urtheile derer, welche sich auch hier an ihn anschlossen, muss man die weitere Bedeutung, d. i. die freieren Begriffe von den Ausdrücken: heilig und inspirirt voraussetzen. Dass die Reformatoren der lutherischen Kirche anfangs die Canonicität alttestamentlicher Apocryphen noch nicht entschieden verwarfen, erhellt offenbar daraus, dass sich selbst in der Apologie zur Augsb. Confession Stellen aus apocryphischen Büchern geradezu als canonische Schriftstellen citirt und gebraucht finden; s. *Apolog.* Pag. 117, wo von der concio Tobiae, der Buss- oder Ermahnungspredigt des Tobias, gesprochen wird, in dem Sinne, dass Almosengeben, ohne Glauben zu haben, als ein blosses opus operatum keine Rechtfertigung bewirke; und Pag. 224, wo von der Fürbitte für die Gestorbenen ex libro Machabeorum posteriore gesprochen wird. Beide Stellen gaben aber den Protestanten, im Streite mit der römischen Kirche, ganz besondere Veranlassung, immer entschiedener

gegen die canonische Autorität der Apocryphen sich auszusprechen. Luther gab schon hierzu die Anleitung, indem er den Apocryphen die von Hieronymus entlehnte Aufschrift gab: „Apocrypha, Das sind Bücher, so der heiligen Schrift nicht gleich gehalten und doch nützlich und gut zu lesen sind" — eine Ansicht, welche auch die spätere lutherische Kirche festgehalten hat. Auch in den späteren symb. Schriften der lutherischen Kirche wird nichts Genaueres über den Canon gesagt; der kirchliche Canon wird ohne weitere Erklärung als bekannt vorausgesetzt, namentlich in der *Form. Concord. Epit.* Pag. 570, wo als die einzige Glaubensregel die prophetica et apostolica scripta cum Veteris, tum Novi Testamenti angeführt werden.

2) In der reformirten Kirche sprach sich auch Calvin in s. *Instit.* über den relativen Werth der Apocryphen aus; indem er die Vertheidiger der Lehre vom freien Willen, die sich auf Eccles. 15, 14 berufen hatten, widerlegte, erklärte er (*Lib.* II. *Cap.* V. Pag. 83):

> Ecclesiasticum producunt, quem dubiae auctoritatis scriptorem esse non ignoratur. At enim ut ne a nobis repudietur (quod facere tamen jure nostro nobis licet), quid ille testatur pro libero arbitrio?

Und indem Calvin gegen die Anmassung der römischen Kirche streitet, welche die Autorität der h. Schrift von der Approbation der Kirche abhängig macht, sagt er *Lib.* IV. *Cap.* IX. Pag. 315:

> Allegant veterem catalogum, qui Canon vocatur, quem dicunt ex Ecclesiae dijudicatione manasse. Sed rogo iterum, quo in Concilio Canon ille editus fuerit. Hic obmutescant oportet. Quamquam scire praeterea cupio, qualem esse illum Canonem arbitrentur. Video enim inter veteres id parum constitisse. Et si valere debet quod ait Hieronymus, libri Machabaeorum, Tobias, Ecclesiasticus et similes in ordinem apocryphorum rejicientur: quod isti nullo modo facere sustinent.

Vergl. auch Zwingli *De Canone Missae Epicrisis* in *Zwingl. Opp.* I. Pag. 176; 177 seq. Die Confess. et Expositio brevis et simplex und andere Symbole der reformirten Kirche folgen der Ansicht, dass die Apocryphen wohl gelesen werden könnten, zur Begründung der Glaubenslehren aber nicht zu brauchen seyen; s. *Cap. I. De scriptura sancta, vero Dei verbo* im *Corp. et Synt.* Pag. 2:

> Interim nihil dissimulamus quosdam Vet. Test. libros a Veteribus nuncupatos esse Apocryphos, ab aliis Ecclesiasticos, utpote quos in Ecclesiis legi voluerunt quidem, non tamen proferri ad

autoritatem ex his fidei confirmandam. Sicuti et Augustinus commemorat, in libris Regum adduci Prophetarum quorundam nomina et libros, sed addit, hos non esse in Canone, ac sufficere ad pietatem eos libros, quos habemus.

Von diesem Unterschiede haben auch die XXXIX. Artikel der englisch-bischöflichen Kirche ausdrücklich gesprochen. Hier heisst es im VI. Art. im *Corp. et Synt.* Pag. 100:

Sacrae Scripturae nomine eos Canonicos libros veteris et novi Testamenti intelligimus, de quorum autoritate in Ecclesia nunquam dubitatum est: Genesis. Exodus. Leviticus. Numeri. Deuteronomion. Prior liber Paralipomenon. Secundus liber Paralipomenon. Primus liber Esdrae. Secundus liber Esdrae. Liber Esther, Josuae, Judicum, Ruth. Prior liber Samuelis. Secundus liber Samuelis. Prior liber Regum. Secundus liber Regum. Liber Job. Psalmi. Proverbia. Ecclesiastes vel Concionator. Cantica Salomonis. 4 Prophetae majores. 12 Prophetae minores. — Alios autem libros (ut ait Hieronymus) legit quidem Ecclesia ad exempla vitae et formandos mores, illos tamen ad dogmata confirmanda non adhibet, ut sunt: Tertius liber Esdrae. Quartus liber Esdrae. Liber Tobiae. Liber Judith. Reliquum libri Esther. Liber Sapientiae. Liber Jesu filii Sirach. Baruch Propheta. Canticum trium puerorum. Historia Susannae. De Bel et Dracone. Oratio Manasses. Prior liber Machabaeorum. Secundus liber Machabaeorum. Novi Testamenti omnes libros (ut vulgo recepti sunt) recipimus et habemus pro Canonicis. Testamentum vetus novo contrarium non est, quandoquidem tam in veteri, quam in novo per Christum, qui unicus est mediator Dei et hominum, Deus et homo, aeterna vita humano generi est proposita. Quare male sentiunt, qui veteres tantum in promissiones temporarias sperasse confingunt etc.

Aus der englisch-bischöflichen Kirche ist auch das älteste protestantische Werk gegen die Apocryphen hervorgegangen von Joh. Rainold *Censura librorum apocryphorum veteris testamenti, adversus pontificios, imprimis Bellarminum. Oppenh.* 1611. Der angegebene Unterschied zwischen canonischen und apocryphischen Schriften ist auch in der Eccles. Belgic. Confessio hervorgehoben. Im *Art.* IV. (im *Corp. et Synt.* Pag. 130) sind die canonischen Schriften des A. u. N. T. namentlich angeführt und Art. VI. erklärt:

Differentiam porro constituimus inter libros hosce et apocryphos; qui sunt: Tertius et Quartus Esdrae: Libri Tobiae, Judith, Sapientiae, Ecclesiastici; Baruch cum epistola Jeremiae, adjectiones ad Estherem, Canticum in fornace trium puerorum, Historia Su-

sannae, Idoli Belis et Draconis: Oratio Manassis, duo praeterea libri Machabaeorum: quos quidem Ecclesia legere et ex iis documenta de rebus cum libris Canonicis consentientibus desumere potest. At nequaquam ea ipsorum vis et autoritas est, ut ex ullo testimonio ipsorum aliquod dogma de fide aut religione christiana certo constitui possit: tantum abest, ut divinorum illorum librorum autoritatem imminuere valeant.

Hiermit stimmen auch die Remonstranten überein, indem sie in ihrer Confessio s. Declaratio Pag. 2. sich auf folg. Weise aussprechen:

Praeter eos — — Libros sunt et alii jam olim apud multos in pretio habiti, vulgo dicti Apocryphi; qui, tametsi ad confirmandum fidei dogmata non valent, utiliter tamen (licet alii magis, alii minus) ad fidei vitaeque profectum in Ecclesia legi possunt ac solent, quales sunt Tobias, Judith, Baruch, Sapientia, Ecclesiasticus, III. et IV. Esdrae, tres libri Macchabaeorum et quaedam additamenta ad Estheram et Danielem, quae vulgo sunt nota.

3) Gegen die protestantischen Grundsätze, die leicht übertrieben werden konnten, hat die römische Kirche durch das Concil von Trident den Canon des A. T. nach den Erklärungen des am Schlusse des 4. Jahrh. zu Carthago gehaltenen Concils bestimmt. *Dieses Concil* erhielt durch die tridentinischen Aussprüche eine höhere kirchliche Bedeutung, aber das Tridentinum ging noch weiter, als früher Augustin, denn dieser hatte (nach seiner Ansicht über die Apocryphen des A. T. in dem Buche *De doctrina christiana Lib.* II. *Cap.* 8.) gemeint, dass die alttestamentlichen Apocryphen wirklich nicht in den jüdischen Canon gehörten und eigentlich nicht als heilige Bücher betrachtet worden wären (s. auch *Münscher Dogmengesch.* III. S. 79 ff.). Das Concil von Carthago stellte Apocryphen und canonische Schriften als canonische Bücher zusammen; s. Mansi *Ampl. Conciliorum Collectio* III. Pag. 924. Can. XXXVI:

Ut praeter Scripturas canonicas nihil in Ecclesia legatur sub nomine divinarum Scripturarum. Sunt autem canonicae Scripturae: Genesis, Exodus, Leviticus, Numeri, Deuteronomium, Jesus Nave, Judicum, Ruth, Regum libri quatuor, Paralipomenon libri duo, Job, Psalterium Davidicum, Salomonis libri quinque, duodecim libri Prophetarum, Esaias, Jeremias, Daniel, Ezechiel, Tobias, Judith, Esther, Esdrae libri duo, Maccabaeorum libri duo. Novi autem Testamenti Evangeliorum libri quatuor, Actus Apostolorum liber unus, Pauli Apostoli epistolae tredecim, ejusdem

ad Hebraeos una, Petri duae, Joannis tres, Jacobi una, Judae una, Apocalypsis Joannis. Ita ut de confirmando isto Canone transmarina Ecclesia consulatur.

Das Tridentinum, welches seine Erörterungen und Aussprüche über den Canon in der 4. Sitzung gab (s. Pallavicini *Lib.* VI. *Cap.* 11 seq. Pag. 206 seq. Canones et Decreta — Generalis Concilii Tridentini. *Romae* 1564. *Antw.* 1774. Sess. IV. u. a. W.), erklärte, mit Berufung auf jenen Canon des carthaginensischen Concils, die apocryphischen Schriften für ursprünglich und beständig canonische Bücher mit dem Zusatze:

Si quis autem libros ipsos integros cum omnibus suis partibus, prout in ecclesia catholica legi consueverunt et in veteri vulgata latina editione habentur, pro sacris et canonicis non susceperit et traditiones praedictas et sciens et prudens contempserit, anathema sit.

Damit man aber nicht zweifelhaft sey, welche Schriften von der Kirche als heilige und canonische angenommen worden seyen, stellte das Tridentinum ein Verzeichniss auf, wobei der obige Canon des Concils von Carthago zum Muster diente. Das Verzeichniss lautet:

Quinque libri Mosis, i. e. Genesis, Exodus, Leviticus, Numeri, Deuteronomium, Josua, Judicum, Ruth, quatuor Regum, duo Paralipomenon, Esrae primus et secundus, qui dicitur Nehemias, Tobias, Judith, Esther, Iob, Psalterium Davidicum centum quinquaginta psalmorum, Parabolae, Ecclesiastes, Canticum Canticorum, Sapientia, Ecclesiasticus, Isaias, Jeremias cum Baruch, Ezechiel, Daniel, duodecim prophetae minores, scilicet Osea, Joel, Amos, Abdias, Jonas, Michaeas, Nahum, Habacuc, Sophonias, Aggaeus, Zacharias, Malachias, duo Machabaeorum, primus et secundus; Testamenti novi quatuor evangelia, secundum Matthaeum, Marcum, Lucam et Joannem, Actus apostolorum a Luca evangelista conscripti, quatuordecim epistolae beati Pauli apostoli, scilicet ad Romanos, duae ad Corinthios, ad Galatas, ad Ephesios, ad Philippenses, ad Colossenses, duae ad Thessalonicenses, duae ad Timotheum, ad Titum, ad Philemonem, ad Hebraeos; Petri apostoli duae; Joannis apostoli tres; Jacobi apostoli una; Judae apostoli una, et Apocalypsis Joannis apostoli.

Das Buch Baruch war weder von dem Concil zu Laodicaea, noch von dem zu Carthago als eine canonische Schrift anerkannt worden; für eine solche wurde aber jenes Buch von den tridentinischen Vätern erklärt, die sich auf die Aussprüche einzeler Lehrer der alten orthodoxen Kirche, namentlich des Basilius, Chrysostomus und Cyprian, stützten, obschon selbst im Concil

(Joannes Driedo *De scripturis et dogmatibus ecclesiac. Cap. ult.*) die Canonicität des Buches Baruch in Zweifel gezogen worden war. Ohngeachtet dieser Bestimmung des Tridentinums wendeten doch einige streng-kirchliche Theologen der römischen Kirche, selbst Bellarmin (*De verbo Dei Cap.* 10 seq.), eine Milderung bei jenem Decrete an, indem sie die apocryphischen Bücher den wirklich canonischen nachsetzten und jene nur als heilige Bücher zweiten Ranges (*δευτεροκανονιστά* sc. *βιβλία*) erklärten; s. Jahn *Einleitung in die Bibel.* I. S. 140 ff.; Marheineke *System d. Kathol.* II. S. 235 ff.

Die griechische Kirche hat sich dagegen immer an die Bestimmungen gehalten, welche Joh. Damascenus (*De fide orthod. Lib.* IV. *Cap.* 17.) schon ausgesprochen hatte, obschon die *Ὀρθοδ. Ὁμολογ.* und die *Confess. Gennadii* keine Andeutung über die Canonicität der h. Bücher enthalten, als die allgemeine Angabe, dass die h. Schrift inspirirt sey; s. §. 16. Anmerk. 2. Der parteiische Leo Allatius behauptet nun zwar *Lib. III. De Eccles. Occident. et Orient. Perpetua Consens. Cap.* IX. §. IX. Pag. 1050:

> Libros Biblicos omnes, quos et Latina Ecclesia, venerantur et colunt; neque illis curae est, sive supersint Hebraice sive non. Et quamvis ex Graecis non nemo aliter scripserit, id ex schola Haereticorum, non Ecclesiae Graecorum doctrina, hausit etc.,

allein der für den orthodoxen Lehrbegriff seiner Kirche sehr besorgte Metrophanes Critopulus spricht sich ganz bestimmt gegen eine solche Behauptung aus, indem er sich in seiner *Ὁμολογία τῆς ἀνατολικῆς ἐκκλησίας τῆς καθολ. καὶ ἀποστολ. Cap.* VII. *Περὶ Ἐκκλησίας.* Pag. 82. auf folgende Weise erklärt:

> *Γραπτὸν δὲ ἡ ἁγία καὶ θεόπνευστος γραφή, τουτέστι τὰ κανονικὰ καὶ αὐθεντικὰ τριάκοντα τρία βιβλία. Τῆς μὲν παλαιᾶς διαθήκης εἴκοσι δύο ταῦτα· Γένεσις, Ἔξοδος, Λευιτικόν, Ἀριθμοί, Δευτερονόμιον. Αὕτη πεντάτευχος τοῦ θεόπτου Μωϋσέως. Εἶτα Ἰησοῦς τοῦ Ναυῆ, κριταὶ μετὰ τῆς Ῥοὺθ, Βασιλειῶν πρώτη καὶ δευτέρα. Βασιλειῶν τρίτη καὶ τετάρτη, Παραλειπομένων πρώτη καὶ δευτέρα, Ἔσδρας καὶ Νεεμίας, Ἐσθήρ, Ἰὼβ, Ψαλτήριον, Παροιμίαι Σολομῶντος, Ἐκκλησιαστὴς τοῦ αὐτοῦ, Ἆισμα ᾀσμάτων τοῦ αὐτοῦ. Ἡσαΐας, Ἰερεμίας, Ἰεζεκιὴλ, Δανιὴλ, οἱ λοιποὶ δώδεκα προφῆται ὁμοῦ. Τῆς νέας δὲ ἕνδεκα ταῦτα· Εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον, κατὰ Μάρκον, κατὰ Λουκᾶν, κατὰ Ἰωάννην, πράξεις τῶν Ἀποστόλων, τοῦ ἁγίου Παύλου αἱ δεκατέσσαρες ἐπιστολαὶ ἅμα, τοῦ ἁγίου Πέτρου καὶ`

δύο ἅμα, τοῦ ἁγίου Ἰωάννου αἱ τρεῖς ἅμα, ἡ τοῦ ἁγίου Ἰακώβου, ἡ τοῦ ἁγίου Ἰούδα, ἡ τοῦ ἁγίου Ἰωάννου ἀποκάλυψις.

Ebenso, nur theilweise in kürzeren Ausdrücken und veränderter Ordnung führt die Κατήχησις ἢ Ὀρθοδ. Διδασκαλ. Pag. 15. die Namen der canonischen Bücher an, jedoch ohne die apocryphischen Bücher zu erwähnen. Dieses geschieht zwar theilweise von Metrophanes Caitopulus a. a. O., aber mit der ausdrücklichen Erklärung, dass die orthodoxe griechische Kirche es nicht wage, ihre Glaubenslehren aus den Apocryphen zu beweisen; zu diesem Zwecke gebrauche sie nur die angeführten canonischen Bücher:

Τὰ λοιπὰ δὲ βιβλία, ἅπερ τινὲς βούλονται συγκαταλέγειν τῇ ἁγίᾳ γραφῇ, οἷον, τὸ τοῦ Τωβὴτ, τὸ τῆς Ἰουδεὶθ, Σοφίαν τοῦ Σολομῶντος, Σοφίαν Ἰησοῦ υἱοῦ Σιρὰχ, Βαροὺχ, καὶ τὰς τῶν Μακκαβαίων, ἀποβλήτους μὲν οὐχ ἡγούμεθα, πολλὰ γὰρ ἠθικὰ, πλείστου ἐπαίνου ἄξια ἐμπεριέχεται ταύταις· ὡς κανονικὰς δὲ καὶ αὐθεντικὰς οὐδέποτ' ἀπεδέξατο ἡ τοῦ Χριστοῦ ἐκκλησία, ὡς μαρτυροῦσι πολλοὶ μὲν καὶ ἄλλοι, μάλιστα δὲ ὅ τε ἅγιος Γρηγόριος ὁ Θεολόγος καὶ ὁ ἅγιος Ἀμφιλόχιος καὶ τελευταῖος πάντων ὁ ἅγιος Ἰωάννης ὁ Δαμασκηνός· διὸ οὐδὲ τὰ δόγματα ἡμῶν πειρώμεθα ἐκ τούτων παραστῆσαι, ἀλλ' ἐκ τῶν τριάκοντα τριῶν κανονικῶν καὶ αὐθεντικῶν βιβλίων· ἃ δὴ καὶ θεόπνευστον καὶ ἁγίαν γραφὴν καλοῦμεν.

4) Bei Erörterung der Fragen, ob in der Sammlung der heil. Bücher Schriften verloren gegangen wären (integritas scripturae sacrae) und ob wir den Text der heil. Bücher noch in der Urgestalt (puritas scripturae sacr.) oder nicht in ganzer Reinheit empfangen hätten, kam es zuletzt immer auf die Fragen hinaus, ob die jüdischen Kritiker in den letzten vorchristlichen Jahrhunderten und die Masoreten (seit dem 3. Jahrh. p. Ch.) zuverlässig und treu gewesen wären und ob die alte christl. Kirche in ihren Bemühungen um die Erhaltung der h. Schriften Autorität und Glaubwürdigkeit haben sollte. Die römischen Kritiker hatten auch hierbei das Interesse, die heilige Schrift nach Stoff und Form als eine weniger zuverlässige Erkenntnissquelle, als ein unsicheres Princip darzustellen, so wie dagegen die alten protestantischen Dogmatiker des 17. Jahrh. das Interesse für den Buchstaben der heil. Schrift hatten. Namentlich hat sich die jesuitische Partei hierüber sehr frei geäussert und Bellarmin behauptet an vielen Stellen seiner Schrift *De verbo Dei*, dass Theile der heil. Schriften verloren gegangen, dass auch in dem Texte derselben viele Stellen verfälscht wären.

In beiden Beziehungen s. Joh. Morini *Exercitationes biblicae de hebraci graecique textus sinceritate. Par.* 1669.; Richard Simons Werk in §. 17. Anmerk. 2. Noch im 18. Jahrh. wurde das Unternehmen von Benjamin Kennicot (*Diss. super ratione textus hebr. Vet. Test. in libris editis; lat. vert. et auxit W. Abr. Teller. Lips.* 1756 ff.), den Text des A. T. neu zu untersuchen und zu reinigen, sogar von gelehrten deutschen Theologen verdächtig und anstössig gefunden, und noch Griesbach hatte in s. *Proleg. zur krit. Ausg. des N. T.* das Vorurtheil unter den Protestanten zu bestreiten, dass ein herkömmlicher Text des N. T. (*textus receptus*) eine besondere Autorität habe, die nicht angegriffen werden könne. Ebenso wurde von protestantischen Theologen am Schlusse des 18. und Anfang des 19. Jahrh. noch ängstlich darnach gestrebt, die Spuren von verloren gegangenen Schriften des A. u. N. T. zu vertilgen, — zu Gunsten der Integrität der h. Schrift, — eine Folge von der strengeren Meinung über die Inspirationstheorie.

5) Während sich die Meinung der Kirche über die Bücher des N. T. stets gleich blieb, änderte sich die Meinung unter den Protestanten, in Beziehung auf die alttestamentlichen Apocryphen, besonders seit dem Vorgange Semlers, bedeutend; freilich wurden hierbei auch manche ungegründete Annahmen von und seit Semler aufgestellt, der jüdischen Sorgfalt, Treue und Einsicht bei der Zusammenstellung und Kritik des A. T. häufig zu nahe getreten, theils aus Abneigung gegen den jüdischen Canon überhaupt, theils aus dem sonst löblichen Eifer und Streben, die kirchliche Freiheit zu bewahren. Semler behauptete nicht mit Grund in seiner oben angef. Schr., dass die alexandrinischen Juden einen eignen Canon gehabt hätten, dem auch die Apocryphen einverleibt gewesen wären. Von Joh. Gottfr. Eichhorn wurde diese Behauptung mit Recht verworfen und mit Gründen widerlegt in s. Abhandlung: *Historische Untersuchungen über den Kanon des A. T.*, im *Repertorium für biblische und morgenländische Literatur.* V. Th. S. 217 ff. (s. dagegen: *Gedanken über Eichhorns Meinungen, dass der Bibelkanon der palästinensischen und griechischen Juden der nämliche gewesen.* In den *Beiträgen zur Beförderung des vernünftigen Denkens* etc. 5. Heft S. 52 ff.). — Auch dem geschichtlichen Inhalt der Apocryphen wurde oft zuviel Bedeutung und Gehalt beigelegt. Andere, wie Spinoza (*Tract. theol.-politic. Cap.* VIII. u. IX.) und Thomas Hobbes (*Leviathan Cap.* XXXIII.; s. §. 9. Anmerk. 2.) meinten, dass das ganze A. T. ein Werk des Esra und der Freunde desselben gewesen sey. Schon

früher wurde auch der ganze gegenwärtige Pentateuch kritisch angegriffen; Richard Simon, Clericus und mehre Theologen aus dessen Schule zeichneten schon die Ansicht vor, welche in der neuern und neuesten Zeit über den Pentateuch herrschend und unter uns oft für Neologie gehalten geworden ist. Freier, oder kühner wurde der neutestamentliche Canon von einigen deistischen Theologen beurtheilt; der Deist Toland behauptete wenigstens von den Evangelien (in s. *Nazarenus*, s. §. 15. Anmerk. 2.), dass sie erst im 2. Jahrh. aus der Tradition entstanden wären, und in ähnlicher Weise wagte es der Naturalist Joh. Christ. Edelmann (in s. Schr. *Unschuldige Wahrheiten, gesprächsweise abgehandelt, — — worinnen nach Anleitung der Bibel auf eine freimüthige und aufrichtige Art geredet wird; s. Walch Theol. Bibl. Sel.* I. Pag. 771 seq.), die sämmtlichen Schriften des N. u. A. T. als spätere Fälschungen anzusehen. Natürlich waren in diesen Urtheilen nur Willkürlichkeiten. Von entschiedener Wichtigkeit waren dagegen die Ansichten, welche Semler (und seit ihm viele andere) für die Freiheit in der Aufstellung und Beurtheilung des Canons aussprach. In den Symbolen der protestantischen Kirche ist hierüber keine bindende Bestimmung gegeben; der Grund davon liegt in dem Zufall, dass es bei Abfassung der Symbole keinen Anlass für solche Bestimmungen gegeben hatte. Die neue protestantische Ansicht nahm keine fortwirkende Kraft und Gabe des h. Geistes in der Kirche an, sondern lehrte, dass die Sammler des Canons (die übrigens nicht im Namen der Kirche gesprochen) unter dem göttlichen Beistand (also mit Sicherheit gegen Irrthum) den Canon gegeben und überliefert hätten. Diese neueren protestantischen Ansichten waren indess sehr streitig und bei der Streitigkeit über dieselben vermischte man stets die Frage und Erörterung über die Canonicität der heil. Schrift überhaupt (d. i. die Frage und Erörterung über die Abfassung, Zeit der Aufnahme und Umfang der Anerkenntniss des Bibelcanons in der Kirche), über die Authentie dieser Bücher insbesondere, so wie über deren Werth und Autorität. Desto bestimmter und entschiedener war dagegen stets seit der Mitte des 18. Jahrh. die Praxis und wissenschaftliche Thätigkeit der protestantischen Kirche für die unbedingte Freiheit des Urtheils über den Canon der h. Schrift. Nach und nach sind in der protestantischen Kirche fast alle einzele Bücher des N. T. ganz oder theilweise bezweifelt worden; an diesen Zweifeln hat auch die römisch-catholische Kirche Theil genommen, besonders insofern, als sie sich die Wissenschaft, welche sich mit der Einleitung in die Bücher der h. Schrift beschäftigt, mit angeeignet und frei betrieben hat. Durch diese Kritiken der h. Bücher, besonders des N. T., ist stets für die Autorität der h. Schrift ein grosser Vortheil und Gewinn herbeigeführt worden.

In der neuesten Zeit haben einige protestantische Theologen die Freiheit der Kirche in der Bestimmung des Canons noch nach einer anderen Seite hin in Anspruch genommen, dass nämlich auch solche Bücher der h. Schrift für ächt gehalten werden müssten, die in der alten Kirche als unapostolisch verworfen worden wären. Dieser Widerspruch gegen die älteste Kirchenmeinung hat neuerlich häufig bei Erörterung über Schriften der apostolischen Väter Statt gefunden. Nach Mich. Weber (*Progr. I—XII. De numero epistolarum Pauli ad Corinthios rectius constituendo. Vit.* 1805—1807) soll Paulus fünf Briefe an die Corinther (darunter auch den Brief an die Hebräer) geschrieben haben und von W. F. Rink (*Das Sendschreiben der Korinther an den Apostel Paulus und drittes Sendschreiben Pauli an die Korinther; in armenischer Sprache erhalten, nun verdeutscht. Heidelb.* 1823; s. dagegen C. Ullmann *Ueber den durch Rink aus armenischer Uebersetzung bekannt gemachten dritten Brief Pauli an die Korinther und das kurze Schreiben der Korinther, durch welches der apostolische Brief veranlasst worden. Heidelb.* 1823) ist der undankbare Versuch gemacht worden, einen dritten Brief Pauli an die Corinther (der an die armenische Kirche gerichtet gewesen seyn und von dem man schon im 17. Jahrh. Kenntniss erhalten haben sollte) als ächt und apostolisch darzustellen.

§. 19.

Vom Ansehen und Gebrauch der Tradition neben der h. Schrift.

Als die Quelle, aus welcher die Lehren für den christlichen Glauben und das christliche Leben zu schöpfen sind, betrachtete man in der Kirche die h. Schrift und die schon früh bestrittene Tradition [1]). Die Autorität der letzteren wurde für die römisch-catholische Kirche zuerst öffentlich durch das Tridentinum sanctionirt [2]). Auch die griechisch-catholische Kirche bekennt die Lehre von der Tradition, aber sie fasst sie in einem doppelten Sinne auf und stellt sie in dem einen unter, in dem andern wenigstens neben die h. Schrift [3]). Die Reformatoren verwarfen, ihren Principien gemäss, jede Lehre, welche nicht aus der h. Schrift selbst floss, und wenn auch in den symbolischen Bü-

chern der lutherischen Kirche die Tradition im catholischen Sinne nicht ausdrücklich verworfen worden ist, so ist doch das Urtheil der Kirche über die Tradition schon in den Principien jener Bücher ausgesprochen [4]). Mehre symbolische Schriften der reformirten Kirche haben sich sehr bestimmt gegen die Tradition, als Quelle des christlichen Glaubens und Lebens neben der h. Schrift, erklärt; ebenso die Socinianer, Arminianer u. a. Parteien in der evangelischen Kirche; ebenso die Quäker und diesen verwandte Secten, die sich eines besonderen Einflusses des göttl. Geistes rühmen [5]). Unter den protestantischen Theologen des 19. Jahrh. bildete sich zwar ein milderes Urtheil über die Lehre von der Tradition in der römischen Kirche, doch war die Ansicht jener Theologen über den Gebrauch der Tradition neben der h. Schrift durchaus nicht dieselbe, wie in der römischen Kirche [6]); besonders seit dem 19. Jahrh. wurde auch eine ideale Bedeutung des Begriffes der Tradition aufgestellt, den sich die römischen Theologen gern angeeignet haben [7]).

1) Es ist historisch begründet, dass man von jeher die h. Schrift als die von Gott gegebene Quelle und als Princip für den christlichen Glauben und das christliche Leben angenommen hatte, dass aber auch schon frühe die kirchliche Tradition einen entschiedenen Einfluss auf die Bestimmung der Glaubenslehren erhielt. Bei der Untersuchung über das Ansehen und den Gebrauch der Tradition in der Kirche neben der h. Schrift sind auch die protestantischen Historiker nicht unbefangen genug verfahren; selbst die reichhaltige Abhandlung über die Tradition von Mart. Chemnitz im *Examen Concilii Tridentini* ist nur mit Vorsicht zu gebrauchen. Unbefangener waren Georg Calixtus (*Consideratio doctrinae pontificiae juxta ductum Concilii Tridentini, ed. a Fr. Ulr. Calixto. Helmst.* 1659), Joh. Dalläus (*De usu patrum ad ea definienda religionis capita, quae hodie sunt controversa, libri duo. Gen.* 1656), Dionysius Petavius (Catholik. *Dogmata Theologica. Ed. Amstel.* 1650 in den *Prolegom. zu Tom. I.*); aus der neueren Zeit Joh. Georg Rosenmüller *De usu traditionis in Theologia. Lips.* 1786.

Der Ausdruck Tradition im kirchlichen Sinne hat nicht die Bedeutung des biblischen Wortes παράδοσις (Belehrung, Unterwei-

sung), sondern von ἄγραφον, traditio non scripta; er deutet eine Erkenntnissquelle an, die in solchen Lehren beruht, welche durch mündliche Ueberlieferungen weiter gegeben worden sind. Für den Ausdruck und die Sache berief sich die alte Kirche vornehmlich auf 2. Thessal. 2, 15. und 1. Timoth. 6, 20. Die Anerkenntniss einer solchen Tradition in der ältesten Kirche war, da der Canon des N. T. noch nicht gesammelt war, sehr natürlich. Seitdem aber der Canon des N. T. gesammelt war, musste dieser an die Stelle der Tradition treten. Allmälig hatte sich aber schon im 2. Jahrh., da in der Glaubens- und Sittenlehre der Kirche neben dem mündlichen Evangelium auch die platonische und gnostische Speculation herrschend geworden war und sich für das Urchristenthum ausgab, eine Menge Sagen erhoben, so dass ohne die schriftlichen Evangelien die ganze historische Grundlage des Christenthums zerstört worden seyn würde. Vergl. die tadelnde Aeusserung über *Papias* bei *Eusebius Hist. Eccl.* III. *Cap.* 29. — Wenn Manche, wie namentlich Gotth. Ephr. Lessing (*Theses aus der Kirchengesch.*, im theolog. Nachlasse dess., herausg. von *K. Ghlf. Lessing. Berl.* 1784. No. 2. — *Ueber die von der Kirche angenommene Meinung, dass es besser sey, wenn die Bibel von dem gemeinen Manne nicht in seiner Sprache gelesen würde;* No. 9.), behaupten, dass in der ältesten Kirche die Glaubensregeln (Regulae fidei) nur aus der Tradition bestanden hätten, so lässt sich diese Behauptung historisch nicht rechtfertigen, denn die Glaubensregeln entstanden vielmehr aus den Schriften des N. T. Die Richtigkeit dieser Angabe ergibt sich nicht nur daraus, dass die ganze Anlage jener Symbole überhaupt (denen allen die Taufformel eigentlich zu Grunde liegt, verbunden mit den Stellen der Apostelgeschichte, in welchen von einer Taufe auf Busse und Sündenvergebung gesprochen wird), sondern auch daraus, dass alle einzele Formeln dieser Glaubensregeln aus dem N. T. hergenommen sind. Die Kirchenväter (wie Irenäus und Tertullian), welche in den Symbolen die Tradition fanden, täuschten sich daher nur selbst über den Ursprung jener, und wir dürfen ihre befangenen Meinungen nicht nachsprechen. Wahrscheinlich aber würde die Tradition schon in der alten Kirche alle kirchliche Bedeutung verloren haben, wenn sie nicht seit dem 2. Jahrh. eine Unterstützung von zwei Seiten her gefunden hätte, 1) durch die Philosophie, welche in die Kirche eingedrungen war und einer höheren Autorität, um sich neben der Schrift zu erhalten, bedurfte, 2) durch den orthodoxen Theil der Kirche selbst, welcher seit dem 2. Jahrh. im Gegensatze gegen die Häretiker (besonders aus den gnostischen Parteien, die sich auch auf die Tradition beriefen

und nach dieser die biblischen Bücher deuteten oder verfälschten) eine Tradition von scheinbar mehr biblischem Gehalte aufzustellen suchte. Der Tradition dieser Art bemächtigte sich besonders die Hierarchie im Abendlande (seit dem 5. Jahrh.), welche sich dann auch in der Zeit, in welcher die Sprachkenntniss so gut wie verschwunden war, ganz allein auf die angebliche Tradition stützte. — Die Entscheidung über die Frage aber, wo die Tradition der Kirche zu finden sey, scheint bei Tertullian und Irenäus verschieden angegeben zu werden; die römische Kirche hat in ihrem Systeme die Ansichten beider Männer vereinigt. Irenäus (*Adv. Haeres.* III. *Cap.* 3.) findet die wahre Tradition bei den Bischöfen der (apostolischen) Kirche und die Gewähr für die Richtigkeit dieser Tradition findet er in der ununterbrochenen Succession der Bischöfe von den Aposteln her. Irenäus findet auch die Tradition ganz vollkommen in der römischen Kirche; er ist auch der erste und vornehmste Vertheidiger des Primats der römischen Kirche, — potior principalitas ecclesiae Rom. So verschieden auch dieser Ausdruck erklärt worden ist, so drückt er doch gewiss einen äusseren Vorzug der römischen Kirche (die, wie Irenäus angibt, allein von zwei Aposteln, von Petrus und Paulus, gegründet worden war) aus. Diese Ansicht von der Quelle der Tradition ist zwar auch dem Tertullian nicht ganz fremd, denn er beruft sich vorzüglich auf die Lehren der Gemeinden, welche apostolische Sitze (cathedrae apostolorum) hätten und in denen man noch die authentischen Briefe (d. i. wahrschl. Originalbriefe) der Apostel lese, gewöhnlich aber drückt er sich so aus, dass die Tradition mit der Stiftung der Kirche entstanden und von den Aposteln weiter gegeben worden sey; s. *Tertull. De praescript. Cap.* XXXV.

Die Giltigkeit der Tradition wurde aber schon seit dem 3. Jahrhundert bezweifelt. In dem Streite zwischen Cyprian, Bischof von Carthago, und Stephan, Bischof von Rom, (über die Giltigkeit der Ketzertaufe), berief sich sowohl die africanische, als auch die römische Kirche auf die apostolische Tradition. Cyprian selbst wies hin und wieder auf das Unsichere der Tradition hin und in Epist. LXXI. und LXXIV. sagt er, dass nicht das Gewöhnliche, sondern das Richtige in der Kirche als normative Bestimmung gelten müsse; daher setzte er auch die Schriftunterweisung als divina et sancta traditio den gewöhnlichen kirchlichen Traditionen entgegen. Wenig Werth legte Augustin, der vornehmste Schriftsteller der alten lateinischen Kirche, auf die Tradition, indem er (wie Chrysostomus in der griechischen Kirche) das Ansehen der h. Schrift empfahl und zu fördern suchte. In der kirchlichen Glaubenslehre stellte er die heil. Schrift als die

einzige Norm auf und selbst für die Auslegung der Schrift verwarf er den Gebrauch aller menschlichen Principien; s. sein Buch *De Doctrina christiana* III. *Cap.* 2., wo er auch als *Regula fidei* nicht die kirchliche Tradition nennt, sondern die klare Lehre der Schrift, welche besonders aus den deutlichen Stellen der Schrift entnommen werde. Auch in kirchlichen Sitten und Gebräuchen lässt Augustin nicht die Tradition, sondern allein die Schrift und Vernunft gelten, daher sagte er auch in der Schrift *De baptismo parvulorum* (gegen die Donatisten), dass Christus sich die Wahrheit genannt habe, dass also auch nicht die Gewohnheit, sondern allein die Wahrheit in der christlichen Kirche gelten dürfe. Diese Lehren erwarben späterhin dem Augustin die volle Beistimmung und das Zutrauen Luthers, die Hierarchie der abendländischen Kirche aber ergriff die Lehre von der Tradition, welche Irenäus und Tertullian aufgestellt hatten und verband sie mit ihrem eigenen Interesse, — was um so leichter geschehen konnte, da Irenäus der römischen Kirche in der Tradition schon einen Vorrang in der Gesammtkirche zugestanden hatte. Die römische Kirche versteht daher unter der Tradition eine Belehrung, die von den Aposteln herstamme und durch die fortwährende Gabe des heil. Geistes lauter und vollständig erhalten worden sey. Wie sich endlich im Abendlande das Papstthum immer mehr entwickelte, so wurden vornehmlich die Lehren und Aussprüche des römischen Stuhles als Tradition angesehen und das Unfehlbare der päpstlichen Aussprüche liegt seit jener Zeit und bis jetzt theils in dieser angeblichen Tradition von den Aposteln, theils in der steten Geistesfülle, welche dem römischen Stuhle angeblich verliehen ist. Diese künstliche Verwebung der Begriffe von Tradition, Kirche und römischen Bisthum findet sich schon bei Leo I., der in jeder Hinsicht ein Vorbild der späteren Hierarchie gewesen ist; s. Griesbach *Loci theologici ex Leone Magno collati*, in dess. *Opusc. T.* I. Seit dem Mittelalter wurde in der römischen Kirche die Tradition (und späterhin auch in der Kritik der Protestanten in Beziehung auf die Tradition) in 4 Theile getheilt, in die exegetische, rituale, dogmatische und historische.

2) Das Tridentinum fasste, nach Sarpis Relation, den Artikel von der Tradition insofern absichtlich unbestimmt ab, als es keine Bestimmung darüber geben konnte und wollte, wo diese Tradition zu suchen sey; es meinte, die Tradition in den päpstlichen Aussprüchen und Lehren zu haben. In der vierten Sitzung stellte das Tridentinum die Autorität der Tradition auf folgende Weise fest:

Sacrosancta oecumenica synodus — — hoc sibi perpetuo ante oculos proponens, ut sublatis erroribus puritas ipsa evangelii in ecclesia conservetur, — — perspiciensque hanc veritatem et disciplinam contineri in libris scriptis et sine scripto traditionibus, quae, ex ipsius Christi ore ab apostolis acceptae, ab ipsius apostolis Spiritu sancto dictante quasi per manus traditae, ad nos pervenerunt;

s. das Weitere in §. 1. Anmerk. 1. Das Decret spricht aber noch den Zusatz aus:

Si quis autem — — et traditiones praedictas et sciens et prudens contempserit, anathema sit.

Der Catech. Rom. enthält nur die Angabe, dass das Wort Gottes in der Schrift und Tradition enthalten sey.

Quaest. 12: *Cum Deus visibilem sui praesentiam nobis subduxerit, unde Pastores ejus verbum hauriant?* Omnis doctrinae ratio, quae fidelibus tradenda sit, verbo Dei continetur, quod in scripturam traditionesque distributum est.

In dem Orden der Jesuiten hat aber der Begriff der Tradition eine noch freiere Bedeutung erhalten, als die ist, welche in den Aussprüchen des Tridentinums liegt. Von den Jesuiten wurde nämlich der Ausdruck Tradition sehr häufig nur von der allgemein verbreiteten religiösen Meinung in der Mit- und Vorwelt verstanden und dadurch also in der Annahme der Tradition der Rationalismus, als die Ueberzeugung von dem Vorzuge der allgemeinen Menschenlehre vor der positiven Lehre, unterstützt und begünstigt. Diese neue Ansicht von der Tradition weicht eben so sehr ab von dem altkirchlichen Begriffe der παράδοσις, als von dem Begriffe der römisch-catholischen Kirche in Beziehung auf den Ausdruck Tradition. Durch die Annahme der Tradition ist aber, da der älteste Begriff von der Sache untergegangen ist, jedem fremden Irrthume und jeder menschlichen Willkür der Zugang in die Kirche und in den religiösen Glauben geöffnet.

3) In der griechischen Kirche wurde die Meinung von der Tradition milder und einfacher, seitdem die alexandrinische Schule ihre Bedeutung in der Kirche verlor. Daher ist (seit dem 4. Jahrh.) sowohl die Bedeutung, als die Sache der Tradition in der griechischen Kirche eine ganz andere, als in der lateinischen Kirche; in jener bedeutet παράδοσις entweder die christliche Lehre, oder die Lehre der heil. Schrift überhaupt. Zwar ist auch in der griechischen Kirche stets von einer ungeschriebenen Tradition gesprochen worden, selbst noch von Joh. Damascenus; diese Tradition wurde aber entweder nur auf historische Gegenstän-

de, oder auf den Ritus, besonders der Sacramente oder der höheren mystischen Gebräuche der Kirche (deren Sinn und Form durch die mündliche Tradition der Apostel fortgepflanzt worden seyn soll) bezogen. Die Grundlage der Dogmen suchten und fanden die griechischen Kirchenlehrer nur in der h. Schrift. Und so bedeutet bis jetzt in der griechischen Kirche noch der Ausdruck ungeschriebene Tradition diejenigen Verordnungen und Einrichtungen, welche sich auf den Sinn und die Form der Sacramente beziehen; auf diese Weise ist wenigstens von Metrophanes Critopulus der Begriff der Tradition, mit Verwerfung der römisch-catholischen Ansicht, aufgestellt worden, denn die *Ὀρθοδ. Ὁμολογ.* enthält nur die allgemeine Angabe, dass einige Lehren durch die Schrift, andere durch mündlichen Unterricht der Apostel überliefert worden sind; s. d. Cit. in §. 16. Anmerk. 2. *Ἐρώτησ. δ'.* Pag. 22.; ebendas. heisst es in d. *Ὀρθοδ. Ὁμολογία* Pag. 23. weiter:

ἤγουν πῶς δύο λογίων εἶναι τὰ δόγματα. ἄλλα παραδίδει ἡ γραφὴ, τὰ ὁποῖα περιέχονται εἰς τὰ θεολογικὰ βιβλία τῆς ἁγίας γραφῆς· καὶ ἄλλα εἶναι δόγματα παραδεδομένα ἐκ στόματος ἀπὸ τοὺς Ἀποστόλους, καὶ ταῦτα ἐρμηνεύθησαν ἀπὸ τὰς συνόδους καὶ τοὺς ἁγίους πατέρας· καὶ εἰς τὰ δύο ταῦτα ἡ πίστις εἶναι τεθεμελιωμένη *).

Dagegen drückt sich Metrophanes Critopulus bestimmt auf die oben angegebene Weise aus in s. *Ὁμολογία τῆς ἀνατολικῆς ἐκκλησ. Κεφ. ζ'.* Pag. 85:

Ἄγραφον δὲ ῥῆμα θεοῦ λέγεται αἱ τῆς ἐκκλησίας παραδόσεις, ἃς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἀγράφως καὶ μυστικῶς ταύτῃ παρέδωκε. Θεωροῦνται δὲ αἱ παραδόσεις περί τε τὰς τελετὰς τῶν ἁγίων μυστηρίων καὶ περὶ ἄλλα τινὰ χρήσιμα καὶ τὴν ἐκκλησίαν κοσμοῦντα. Ἡ μὲν γὰρ ἁγία γραφὴ προστακτικῶς ἡμῖν ἐπιτάττει τὰ μυστήρια· πῶς δὲ καὶ τίνι τρόπῳ ταῦτα ἱερουργητέον οὐ λέγει· ἡ ἐκκλησία δὲ, ἐξ ἁγίου πνεύματος κινουμένη, τὸν τρόπον διατάττει, τὰ πολλὰ μέντοι ἐκ τῆς ἁγίας γραφῆς συλλέγουσα.

*) Ganz ähnlich spricht Theodosius Zygomalas in seinem Briefe an Martin Crusius (1581) in dess. *Turco-Graec. Lib.* I. Pag. 97: *σημειώσεις δὲ τοῦτο, ὅτι τῶν ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ πεφυλαγμένων δογμάτων καὶ κηρυγμάτων τὰ μὲν ἐκ τῆς ἐγγράφου διδασκαλίας ἔχομεν, τὰ δὲ ἐκ τῆς τῶν ἀποστόλων παραδόσεως: καὶ διαδοθέντα ἡμῖν — ἀπολυπραγμονήτῳ καὶ ἀπεριεργάστῳ σιγῇ οἱ πατέρες ἡμῶν ἐφύλαξαν.*

Metrophanes zeigt im Folgenden den Gebrauch der Tradition beim Ritus der Taufe, die in der h. Schrift vorgeschrieben ist. In dieser werde nicht gelehrt, wie die Taufe zu vollziehen sey; diess lehre aber die Kirche. Im *Κεφ. ιδ'.* beruft sich Metrophanes ausdrücklich darauf, dass die Ceremonien der Mysterien (Sacramente) Traditionen der alten und ersten Kirche seyen, die aber doch meist aus der h. Schrift entlehnt worden. Pag. 121:

Ἀπεδείχθη γὰρ τὰ μὲν μυστήρια εἶναι ἐκ προστάγματος θεοῦ, τὰς δὲ τούτων τελετὰς παραδόσεις εἶναι τῆς παλαιᾶς καὶ πρωτοτύπου ἐκκλησίας συνειλεγμένας μέντοι ὡς τὰ πολλὰ παρὰ τῆς ἁγίας γραφῆς. Pag. 122: *Παρὰ ταύτας δὲ ὁρῶμεν καὶ ἄλλας παραδόσεις, ἃς ἡ τοὺς Ἀποστόλους διαδεξαμένη ἐκκλησία παρέλαβέ τε καὶ τοῖς μετ' αὐτὴν παρέδωκε φέρουσα χρησίμους τε οὔσας καὶ τὸ κοινὸν ταύτης πλήρωμα κοσμούσας, εἰ μόνον μετὰ τοῦ προσήκοντος λόγου καὶ ἄνευ καταχρήσεως λαμβάνοιτο.*

Diese letztere Bemerkung bezieht sich offenbar auf die römisch-catholische Lehre von der Tradition und in Beziehung auf diese fügt Metrophanes hinzu:

Ἡ ἀληθὴς τοῦ Χριστοῦ ἐκκλησία οὐ, διότι τινὲς ἀλόγως καὶ ἀκόσμως ταῖς παραδόσεσι χρῶνται, ἀποβλήτους ταύτας ἡγεῖται, ἀλλὰ προτρέπεται τοὺς εὐσεβεῖν αἱρουμένους, εὐσεβεῖ λόγῳ ταύταις χρῆσθαι καὶ τῆς ἀπὸ τούτων ὠφελείας μὴ στερεῖσθαι.

Metrophanes führt nun Pag. 123 die anderen Traditionen noch besonders an; sie sind:

Ἡ τιμὴ τῶν ἁγίων εἰκόνων καὶ τῶν ἁγίων λειψάνων· ἡ ἐπίκλησις τῶν ἁγίων· ἡ παρατήρησις τῆς τεσσαρακονθημέρου νηστείας πρὸ τοῦ πάσχα, ὁμοίως καὶ ἡ παρατήρησις τῶν τετάρτων καὶ ἕκτων ἡμερῶν πασῶν τῶν τοῦ ἐνιαυτοῦ ἑβδομάδων· ἡ τάξις τῶν μοναχῶν, τὸ εὔχεσθαι ὑπὲρ τῶν κεκοιμημένων, τὸ εὔχεσθαι κατ' ἀνατολάς, τὸ μὴ κλίνειν γόνυ ἐν ἡμέρᾳ κυριακῇ καὶ καθ' ὅλην τὴν πεντηκοστήν.

Die *Κατήχησις ἢ Ὀρθοδ. Διδασκ.* schliesst sich in dem Wenigen, was sie über die Tradition enthält, an Metrophanes an, doch verwahrt auch sie sich ausdrücklich gegen die Annahme abergläubischer Traditionen, die man, unter dem Vorwande der Religion, gegen die Schrift aufstelle und in der alten Kirche nicht gekannt habe; s. §. κθ'. Pag. 65:

Ἔξω τῶν προειρημένων Μυστηρίων [d. i. der 7 bekannten Sacramente] *ἔχει πρὸς τούτοις ἡ Ἐκκλησία καί τινας Παραδόσεις καὶ Συνηθείας, αἱ ὁποῖαι φυλάττονται ἀπὸ τοὺς Πιστοὺς, ὡς συντελοῦσαι ἢ πρὸς Βελτίωσιν Ἠθῶν, ἢ πρὸς Εὐπρέπειαν τῆς Ἐκκλησίας.* Pag. 66: *Εἰς τὴν Ἐκκλησίαν διετάχθησαν ὑπὸ*

τῶν Ἀποστόλων ἢ τῶν Διαδόχων αὐτῶν πολλὰ Ἔθιμα, τὰ ὁποῖα ἐφύλαξεν ὅλη ἡ σεβάσμιος Ἀρχαιότης, ὄχι δι' ὅ, τι ἐξήρτηται ἐξ αὐτῶν ἀναγκαίως ἡ Σωτηρία ἑκάστου, ἀλλ' ὅτι ὠφελοῦσι τὴν Κοινότητα τῶν Πιστῶν παντοιοτρόπως, διὰ τὸ ὁποῖον πρέπει νὰ τὰς φυλάττωμεν καὶ ἡμεῖς μὲ Σέβας. Τοιαῦται Παραδόσεις εἶναι, παραδείγματος χάριν, νὰ φορῶσιν οἱ Ἱερεῖς ἐξαίρετον Εἶδος Ἐνδυμάτων σεμνῶν, ὅταν ἱερουργῶσι· νὰ ἀνάπτωνται φῶτα εἰς τὴν Ἐκκλησίαν πρὸς Σημεῖον τῆς διαπύρου Πίστεως· νὰ θυμιῶμεν Λιβανωτὸν εἰς Σημεῖον πρὸς Θεὸν Ἀναβάσεως τῶν καθαρῶν καὶ εὐωδιαστικῶν Προσευχῶν μας· νὰ ἀναδείκνηται ὁ Σταυρὸς εἰς Σημεῖον τῆς εἰς τὸν σταυρωθέντα Πίστεως μας· νὰ χαρακτηρίζῃ ὁ Ἱερεὺς διὰ τῆς χειρὸς τὸ Ὄνομα τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ πρὸς Εὐλογίαν τῶν Εὐσεβῶν· νὰ ἁγιάζηται τὸ Ὕδωρ εἰς Ἀνάμνησιν τοῦ Χριστοῦ καὶ τοῦ Βαπτίσματος ἡμῶν· νὰ στολίζωνται οἱ Ναοὶ μὲ σεμνὰς Εἰκόνας, διὰ νὰ μιμώμεθα τὰ Πρωτότυπα βλέποντες αὐτάς· νὰ ἑορτάζωμεν διαφόρους Ἑορτάς, εἰς Ἀνάμνησιν τῶν πρὸς ἡμᾶς τοῦ Θεοῦ Εὐεργεσιῶν, ἢ τῶν Πράξεων ἁγίων Ἀνδρῶν, διὰ νὰ διεγειρώμεθα δι' αὐτῶν περισσότερον εἰς τὴν Ἀρετήν, κτλ. Ταύτας καὶ ἄλλας Παραδόσεις φυλάττει ἁγίως ἡ ἡμετέρα Ἐκκλησία, ἀποβάλλει ὅμως τὰς Δεισιδαιμονίας, αἵτινες ὑπὸ τὸ Σχῆμα τῆς Εὐσεβείας ἀντιφέρονται εἰς τὴν θείαν Γραφὴν, ἢ εἶναι ἄγνωστοι εἰς τὴν ἁγίαν Ἀρχαιότητα.

Insofern also die griechische Kirche die Tradition in dem oben angeführten Sinne auffasst, stellt sie die Tradition unter die heil. Schrift; in dieser Hinsicht weicht demnach die griechische Kirche von der römischen offenbar ab; da sie jedoch lehrt, dass die h. Schrift nur nach den Auslegungen der heil. Väter und derjenigen Concilien, welche von ihr als öcumenische anerkannt sind, erklärt werden dürfte, so fasst sie den Ausdruck Tradition offenbar in einem anderen Sinn, als der oben angezeigte ist, und in diesem Sinne schliesst sich die griechische Kirche an die römische an und stellt die Tradition wenigstens neben die h. Schrift. (Vergl. hierzu die griech. Cit. in §. 1. Anmerk. 1.) *Ὀρθοδ. Ὁμολογ. Ἐρώτησ. δ'.* Pag. 21:

Πρὸς τούτῳ πρέπει νὰ κρατῇ διὰ βέβαιον καὶ ἀναμφίβολον ὁ ὀρθόδοξος χριστιανὸς, (στ. Συνοδ. καν. πβ.), πῶς ὅλα τὰ ἄρθρα τῆς πίστεως τῆς καθολικῆς καὶ ὀρθοδόξου ἐκκλησίας εἶναι παραδεδομένα ἀπὸ τὸν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν, μὲ τὸ μέσον τῶν ἀποστόλων του εἰς τὴν ἐκκλησίαν· καὶ αἱ οἰκουμενικαὶ σύνοδοι τὰ ἑρμηνεύουσαν καὶ τὰ ἐδοκίμασαν, καὶ νὰ πιστεύῃ εἰς αὐτά.

Der Glaube an die Erklärung aller Artikel der christlichen Leh-

re durch die ökumenischen Concilien wird auf die Stellen 2. Thess. 2, 15. und 1. Cor. 11, 2. gegründet. S. auch die Worte des oben angef. Citates aus Pag. 23: *καὶ ἄλλα εἶναι δόγματα* etc., wo zuletzt ausdrücklich erklärt ist, dass der ganze Glaube auf die zwei Gründe, näml. auf die Schrift und Tradition, gebaut sey. Jeremias in *Act. Theol. Wurtemberg.* Pag. 113 sagt:

ἀκούομεν καὶ τὰ ῥητὰ τῶν θείων διδασκάλων καὶ ἐξηγητῶν τῶν θείων τοῦ κυρίου φωνῶν οὐκ ἀπὸ σκοποῦ λαλήσαντα, ὡς πνεύματι ἁγίῳ κινουμένων, καὶ φῶς σαφηνείας συνεισφερόντων, καὶ διδασκόντων ἡμᾶς. — Pag. 250: *Διὸ, ἀδελφοὶ, στῶμεν ἐν τῇ πέτρᾳ τῆς πίστεως, καὶ τῇ παραδόσει τῆς ἐκκλησίας, μὴ μεταίροντες ὅρια, ἃ ἔθεντο οἱ ἅγιοι πατέρες ἡμῶν.* etc.

Vergl. den Brief des Patriarchen Jeremias an Andreä und Crusius in *Lib. VII. Turco-Graec.* Pag. 440. von den Worten an: *ἐκ τότε ἀποκρ.* Metrophanes Critopulus *Ὁμολογ. κεφ. ζ'.* Pag. 84. Leo Allatius führt *Lib.* III. *Cap.* IX. *De Eccles. Occident. et Orient. Perp. Cons.* Pag. 1050. die sieben ökumenischen Synoden an, welche von der griechischen Kirche als solche anerkannt werden; fälschlich berichtet er, dass jene Kirche auch noch andere Concilien anerkannt habe, durch welche die Glaubenslehre bestimmt werde. Die *Κατηχ. ἢ Ὀρθοδ. Διδασκ.* spricht gleichfalls die Sanction der Tradition im zuletzt angef. Sinne aus und ist also auch hier den in der *Ὀρθοδ. Ὁμολ.* angegebenen Bestimmungen treu geblieben. Pag. 52 heisst es:

Τοιαῦται οἰκουμενικαὶ Σύνοδοι μετὰ τὴν Σύνοδον τῶν Ἀποστόλων συνηθροίσθησαν Ἑπτά —. *A) ἡ ἐν Νικαίᾳ ἐκ Τριακοσίων δέκα ὀκτὼ θεοφόρων Πατέρων.* — 325. — *B) ἡ ἐν Κωνσταντινουπόλει ἐξ Ἑξακοσίων πεντήκοντα Πατέρων* — — (*αὐτόθι*) *τὸ* 381. — *Γ) ἡ ἐν Ἐφέσῳ ἐκ Διακοσίων Πατέρων* — *τὸ* 431. — *Δ) ἡ ἐν Χαλκηδόνι ἐκ Πατέρων Ἑξακοσίων καὶ τριάκοντα* — *τὸ* 451. — *E) ἡ ἐν Κωνσταντινουπόλει τὸ β'. ἐξ Ἑκατὸν ἑξήκοντα πέντε Πατέρων* — *τὸ* 553. — *Z) ἡ ἐν Κωνσταντινουπόλει τὸ γ'. ἐκ Διακοσίων ὀγδοήκοντα ἐννέα Πατέρων, ἢ κατ' ἄλλους Ἑκατὸν ἑβδομήκοντα* — *τὸ* 680. — *H) ἡ ἐν Νικαίᾳ τὸ β'. ἐκ Τριακοσίων πεντήκοντα Πατέρων* — *τὸ* 787. — *Αὗται αἱ Σύνοδοι ἐβεβαίωσαν τὴν Εὐαγγελικὴν Ἀλήθειαν, καὶ ταύτας μόνας ἀποδέχεται ἡ τῶν Εὐσεβῶν Ἐκκλησία, κρατοῦσα τὰς Διαταγάς των, ὡς Λόγια τοῦ παναγίου Πνεύματος.*

Vergl. auch *Betrachtungen über die Lehre und den Geist der orthodoxen Kirche von Alexand. Stourdza; übers. v. Kotzebue. Lpz.* 1817. S. 39; 43.

4) Die freieren Lehrer und Schriftsteller des 14., 15. und aus dem Anfange des 16. Jahrh. hatten schon auf das Verwerfen der Tradition, als menschlicher Meinungen, hingedeutet; s. Abth. I. §. 2. mit den Anmerk. das. Die Reformatoren sowohl, als auch die evangelische Kirche überhaupt, mussten jede Belehrung in Glaubenssachen durch die Tradition und nicht durch die h. Schrift entschieden von sich weisen; hiervon zeugen auch fast alle Verhandlungen und Schriften, welche Luther, zur Vertheidigung seiner Sache, gegen die Catholischen zu richten hatte; s. Luthers W. Ausg. v. *Walch* Th. XV. ff. Sein und seiner Freunde ganzes Unternehmen beruhte darauf, allein die h. Schrift als Norm des religiösen Glaubens und Lebens geltend zu machen; seine erste feierlich gegebene Erklärung für die Autorität der h. Schrift und gegen die Nichtigkeit der traditionellen Lehre liegt in seinen Thesen; s. überhaupt Abth. I. §. 3. mit d. Anmerkungen das.; seine erste öffentliche Erklärung vor Kaiser und Reich liegt in den Worten (s. Planck I. S. 401), welche er auf dem Reichstage zu Worms sprach:

> es sey denn, dass ich mit Zeugnissen der h. Schrift oder mit öffentlichen, hellen und klaren Gründen und Ursachen überwunden und überweiset werde (denn ich glaube weder dem Papst noch den Concilien allein nicht, weil es offenbar und am Tag ist, dass sie oft geirrt und sich selbst widersprochen haben) und ich also von den Sprüchen, die von mir angezeigt und eingeführt sind, überzeugt und mein Gewissen in Gottes Wort gefangen ist, so kann ich und will ich nichts widerrufen, weil weder sicher noch gerathen ist, etwas wider das Gewissen zu thun;

Melanchthon spricht sich in s. *Loc. theol. De Ceremoniis humanis in Ecclesia* Pag. 626; 629 seq. über die Verwerflichkeit der Tradition aus; ferner *De Libertate Christiana* Pag. 668 seq.; 669:

> Cum traditiones aperte praecipiunt ea, quae sine peccato non possunt fieri, constat eas esse doctrinas daemoniorum, nec obediendum eis esse, sed redeundum ad mandata Dei. Tales sunt multae Traditiones Pontificiae, ut abusus Coenae Domini, invocatio mortuorum, lex de coelibatu. Hae traditiones rejiciendae sunt et obtemperandum mandatis Dei. — — Deinde etiam cum traditiones loquuntur de rebus sua natura adiaphoris, tamen fiunt impiae et doctrinae Daemoniorum propter errores, qui simul proponuntur ac defenduntur etc.

Häufig wurde der Ausdruck traditio von den Reformatoren in der Bedeutung von ritus gebraucht (wie diess auch schon früher von Schriftstellern der lateinischen Kirche geschehen war; vergl. Jo. Csp. Suiceri *Thesaurus Ecclesiastic.* II. im Art. *Παράδοσις*); aber auch nur solche Gebräuche, die der ausdrücklichen Lehre des Chri-

stenthums nicht entgegen waren, wollten sie zugelassen wissen. Vergl. Melanchthon a. a. O. Auch die symbolischen Bücher verstehen unter dem Ausdrucke traditiones humanae häufig nur die kirchlichen Gebräuche, die vor langen Zeiten eingerichtet worden seyen; sie verwerfen zwar die Tradition, aber nur insofern, als durch sie die kirchlichen Genugthuungen begründet, nicht überhaupt und insofern, als sie von der catholischen Kirche als Erkenntnissquelle für den Glauben neben der h. Schrift gebraucht würde. Dass jedoch die Reformatoren die Tradition gerade in diesem Sinne bekämpften, ergibt sich schon aus den oben angegeb. Andeutungen. Jener Eigenthümlichkeit der symb. Bücher gemäss gehören aber die Stellen *Conf. Aug. Art.* XV. *De ritibus ecclesiasticis.* (*Libri Symb.* ed. *Hase* Pag. 13); *Abus. Art. V. De discrimine Ciborum* Pag. 28 seq.; *Apol. Art.* VIII. *De traditionibus humanis in Ecclesia* Pag. 205 seq.; *Art. Smalc. Art. XV. De humanis traditionibus* Pag. 337; *F. C. Epit. Art. X. De Ceremoniis Ecclesiasticis* Pag. 614 seq.; *Sol. Decl.* Pag. 789 seq. nicht ganz hierher, da in ihnen eben der Ausdruck traditio für ritus genommen ist. Die *Epit. F. C.* Pag. 570 aber drückt wenigstens den Sinn aus, dass nur die h. Schrift die Erkenntnissquelle des Glaubens seyn, dass keine andere Schrift ihr gleichgestellt werden könne:

Credimus — unicam regulam et normam, secundum quam omnia dogmata omnesque Doctores aestimari et judicari oporteat, nullam omnino aliam esse, quam Prophetica et Apostolica scripta cum Veteris, tum Novi Testamenti. — Reliqua vero sive Patrum sive Neotericorum scripta, quocunque veniant nomine, sacris literis nequaquam sunt aequiparanda, sed universa illis ita subjicienda sunt, ut alia ratione non recipiantur, nisi testium loco, qui doceant, quod etiam post Apostolorum tempora et in quibus partibus orbis doctrina illa Prophetarum et Apostolorum sincerior conservata sit.

Vergl. *Sol. Decl.* Pag. 632: Primum igitur etc.

5) Dass Zwingli die Ansicht verwirft, dass die Tradition als Erkenntnissquelle des Glaubens neben der h. Schrift gebraucht, oder gar über die h. Schrift gesetzt werden könne, ergibt sich schon aus seinen Thesen (s. Abth. I. §. 4. Anmerk. 3.) und s. Schriften gegen die römische Kirche überhaupt; s. die *Explanatio Art. LXVII. in Zw. Opp.* I. Pag. 3 seq.; *Archeteles* Pag. 134 seq.; *Responsio ad Valent. Comparem* Pag. 229 seq.; *Acta Disputationis* I. in *Zwingl. Opp.* II. Pag. 619 (b):

Christus certe humanas traditiones et leges omnino aspernatur, quemadmodum videre est Matth. 15. Cum enim Judaei et Pha-

risaei Christum et discipulos suos reprehenderent, quod non servarent doctrinas et traditiones majorum, Christus inquit: *Quare et vos transgredimini praeceptum Dei propter vestras doctrinas et constitutiones?* Et addit, *Bene de vobis vaticinatus est Esaias dicens: Appropinquavit mihi populus hic ore suo et labiis me honorat —: sed frustra me colunt docentes doctrinas, praecepta hominum.* Quo in loco videre est, dominum nequaquam ferre nostras traditiones et doctrinas, quas non ipse nobis praescripsit, quin contemnit potius et nos frustra illi per haec servire docet. — — Praestantissimus Deo cultus tunc praestatur, cum verbum ipsius custoditur, juxta ipsius voluntatem vivitur etc.

Vergl. dazu a. a. O. Pag. 611(b) die Erklärung des Jacobus Carpentarius. Joh. Calvin spricht sich in s. *Instit. Lib.* IV. *Cap.* X. Pag. 315—324 sehr ausführlich über die Verwerflichkeit der Tradition neben der h. Schrift aus, indem er sich u. a. auch auf den Grund stützt (Pag. 316):

Quod ad perfectam bene vivendi regulam pertinebat, id totum sic complexus est Dominus Lege sua, ut nihil hominibus reliquerit, quod ad summam illam adderent.

Von den Symbolen der reformirten Kirche sprechen namentlich folgende über die Verwerflichkeit der Tradition, als Quelle des christl. Glaubens und Lebens neben der h. Schrift: Confessio et Expositio brev. et simpl. *Cap.* II. im *Corpus et Syntag.* Pag. 3 seq.:

Pariter repudiamus traditiones humanas, quae, tametsi insigniantur speciosis titulis, quasi divinae Apostolicaeque sint, viva voce Apostolorum et ceu per manus Virorum Apostolicorum succedentibus Episcopis Ecclesiae traditae, compositae tamen cum Scripturis, ab his discrepant, discrepantiaque illa sua ostendunt, se minime esse Apostolicas. Sicut enim Apostoli inter se diversa non docuerunt, ita et Apostolici non contraria Apostolis ediderunt. Quinimo impium esset asseverare Apostolos viva voce contraria scriptis suis tradidisse. Paulus diserte dicit eadem se in omnibus Ecclesiis docuisse. Et iterum, *Non alia*, inquit, *scribimus vobis, quam quae legitis, aut etiam agnoscitis.* Alibi rursus testatur se et discipulos suos, id est, viros Apostolicos, eadem ambulare via, et eodem spiritu pariter facere omnia. Habuerunt quondam et Judaei suas traditiones Seniorum, sed refutatae sunt graviter a Domino, ostendente quod earum observatio legi Dei officiat et his Deus frustra colatur.

Gallicarum Eccles. Confessio *Art.* V. im *Corp. et Synt.* Pag. 78:

Quumque haec [sc. Sacra Script.] sit omnis veritatis summa, complectens quicquid ad cultum Dei et salutem nostram requiritur,

neque hominibus, neque ipsis etiam Angelis fas esse dicimus quicquam ei Verbo adjicere vel detrahere, vel quicquam prorsus in eo immutare. Ex hoc autem efficitur neque antiquitatem, neque consuetudines, neque multitudinem, neque humanam sapientiam, neque judicia, neque edicta vel decreta ulla, neque Concilia, neque visiones, neque miracula Scripturae illi Divinae opponere licere: sed potius omnia ad ejus regulam et praescriptum examinari et exigi oportere. 2. Tim. 3, 16; 2. Petr. 1, 2. Joann. 3, 31. et 15, 11. Act. 20, 27. — — — Quam ob rem etiam tria illa Symbola, nempe Apostolicum, Nicaenum et Athanasianum idcirco approbamus, quod sint illi verbo Dei scripto consentanea.

Ecclesiarum Belgicarum Confess. Art. VII. im *Corp. et Synt.* Pag. 131:

Credimus sacram hanc scripturam Dei voluntatem perfecte complecti et quodcunque ab hominibus, ut salutem consequantur, credi necesse est, in illa sufficienter edoceri. Nam quum illic omnis divini cultus ratio, quem Deus a nobis exigit, fusissime descripta sit, nulli hominum, ne Apostolis quidem, fas est aliter docere, quam jampridem in Sacris Literis edocti sumus; imo vero, etiamsi e coelo Angelus foret, ut ait Apostolus Paulus. Quum enim vetitum sit, ne quis Dei verbo quicquam addat aut detrahat, satis eo ipso demonstratur, doctrinam illius perfectissimam omnibusque modis consummatam esse. Sed nec cum divinis iisdem scripturis ulla hominum, quantavis sanctitate praeditorum, scripta, neque ulla consuetudo, cum divina veritate (veritas enim rebus omnibus antecellit), neque multitudo, neque antiquitas, neque temporum personarumque Successio, neque Concilia, Decreta aut Statuta comparari possunt. Omnes enim homines mendaces ex se ipsis sunt, ipsaque vanitate vaniores. Idcirco toto animo rejicimus quicquid cum certissima hac regula non convenit, quemadmodum edocti ab Apostolis sumus, cum dicunt: *Probate Spiritus an ex Deo sint.* Item, *si quis venit ad vos et hanc doctrinam non adfert, ne recipite eum in domum vestram.*

Die Confession der englisch-bischöflichen Kirche hat im Art. VI. der XXXIX. Art. auch das oben angegebene Princip ausgesprochen. Neuerlich ist wieder (besonders von H. I. Rose: *Zustand der protestantischen Kirche in Deutschland. Leipz.* 1826.) die Behauptung als Grundsatz der englischen Kirche aufgestellt worden, dass diese Kirche der kirchlichen Autorität mehr beilege, als die deutsch-protestantische. In dem Symbol jener Kirche findet sich wenigstens diese Behauptung nicht bestätigt; jene Kirche hat im Art. XXXIV. nur diejenigen Traditionen, wel-

che sich auf die Gebräuche beziehen, — nicht als apostolische, sondern — als bestehende gute Einrichtungen empfohlen. Der Art. lautet im *Corp. et Synt.* Pag. 106:

Traditiones atque ceremonias easdem non omnino necessarium est esse ubique aut prorsus consimiles: nam et variae semper fuerunt, et mutari possunt pro regionum, temporum et morum diversitate, modo nihil contra verbum Dei instituatur. Traditiones et ceremonias Ecclesiasticas, quae cum verbo Dei non pugnant et sunt autoritate publica institutae atque probatae, quisquis privato consilio volens et data opera publice violaverit, is, ut qui peccat in publicum ordinem Ecclesiae, quique laedit autoritatem magistratus, et qui infirmorum fratrum conscientias vulnerat, publice ut ceteri timeant, arguendus est. Quaelibet Ecclesia, particularis sive nationalis, autoritatem habet instituendi, mutandi aut abrogandi ceremonias, aut ritus Ecclesiasticos, humana tantum autoritate institutos: modo omnia ad aedificationem fiant.

Das Princip, dass keine andere Quelle des christlichen Glaubens und Lebens ausser und neben der h. Schrift anerkannt werde, ist auch ein Princip der vereinigten protestantischen Kirche; s. I. Abth. §. 3. Anmerk. 15. Hiermit stimmen überhaupt die Hauptparteien der evangelischen Kirche überein; für den Lehrbegriff der Socinianer s. *Catech. Racov.* Cap. II. *De sufficientia Scripturae Sacrae.* Pag. 36. Nachdem die Antwort von *Quaest.* 31. erklärt hat, dass man nur bei dem zu verharren habe, was die h. Schrift als nothwendig zur Seligkeit darstellt, heisst es weiter in

Quaest. 32. *Si res ita habet, quid igitur traditionibus opus est, quas ad salutem necessarias in Romana Ecclesia ajunt et scripturam non scriptam vocant?* Bene rem percipis, eas prorsus ad salutem non esse necessarias. *Quaest.* 33. *Quid igitur de iis sentiendum est?* Eas non solum sine causa et justa necessitate confictas et inventas esse, verum etiam summo cum discrimine fidei Christianae. *Quaest.* 34. *Quodnam id esse potest discrimen?* Id, quod causam istae traditiones subministrent hominibus, a veritate divina ad mendacium et humana commenta deflectendi. *Quaest.* 35. *Verum tamen e scriptura istas traditiones asserere videntur?* Ea testimonia, quae ad probandas traditiones e Scriptura proferunt, demonstrant quidem, Christum et Apostolos locutos fuisse et fecisse quaedam, quae literis divinis non sunt comprehensa, verum nulla ratione ostendunt, illa fuisse ab iis, veluti de manu in manum, ad servandum temporibus perpetuis tradita, aut ea, quae literis divinis sunt consignata, ad religionem et salutem non sufficere.

Die Arminianer erklärten in der *Confessio s. Declaratio Cap.* I. Pag. 4:

> Caeterum quia solis hisce libris [sc. canonicis V. et N. T.] divina hujusmodi autoritas competit, necessum etiam est, ut ad eos solos, tanquam ad lydios lapides et immotas regulas, controversiae et lites omnes ad Religionem pertinentes exigantur et ex iis solis disceptentur. — Pag. 5. — non patimur, nos in controversiis quidem religionis vel sacris fidei causis urgeri nudis hominum autoritatibus, puta Patrum, qui vocantur, glossis ac sententiis, Conciliorum aut Synodorum determinationibus, Confessionum articulis, Theologorum placitis, aut Academiarum conclusionibus, multo vero minus receptis jam olim consuetudinibus, aut splendore ac numero, seu multitudine hominum idem sentientium, vel longi denique temporis praescriptione etc. Neque enim hic attendere debemus, quid hic aut ille Ecclesiae Doctor, aut Doctorum coetus, quantumvis doctrinae, aut sanctimoniae opinione clarus, neque quid haec vel illa Synodus, aut particularis Ecclesia, sed quid is, qui ante omnes est, quique solus nec fallere, nec falli potest, Dominus noster Jesus Christus in verbo suo dixerit aut praescripserit.

Limborch *Theol. Christ. Lib.* I. *Cap.* V. Pag. 20:

> Traditio significat quamlibet doctrinae communicationem, quocunque modo fiat, tam scripto, quam ore. — Credimus — in quibusdam locis Apostolum respicere traditiones de variis rebus, quae externam Ecclesiae εὐταξίαν spectant.

Hieraus folgert Limborch, dass die traditionelle Lehre auch nicht nothwendig zur Erlangung der Seligkeit ist und hieran fügt er dann noch die Bemerkung:

> Nos, quando traditiones impugnamus — intelligimus ejusmodi — — quae speciali divina revelatione cognoscuntur, qua Deus quibusdam revelasse dicitur omnibus ad salutem creditu et factu necessaria, quae tamen a scriptoribus sacris scribi noluerit, quaeque ab omnibus Christianis ubique et semper receptae sint pro Apostolicis, perinde atque libri, qui Apostolorum nomina praeferunt. Tales traditiones nullas esse dicimus; nec quae in Ecclesia Romana venditantur ejusmodi sunt; sed ab hominibus sunt excogitatae et Ecclesiae maxima cum tyrannide impositae, qui, ut speciem quandam haberent, ab Apostolis traditas esse confixerunt.

Im *Lib.* V. *Cap.* LXXIV. Pag. 640. gebraucht Limborch den Ausdruck traditio in der Bedeutung von ritus und theilt diese in mehre Classen. — Die Verwerflichkeit der Tradition, als Erkenntnissquelle für den christlichen Glauben und das christl. Leben,

mussten überhaupt alle Parteien, welche die Principien der evangelischen Kirche festhalten (wie z. B. die Mennoniten und Herrenhuter), aussprechen. Die Quäker, welche Eingebungen vom h. Geiste höher achten, als die Aussprüche der h. Schrift (s. §. 17. Anmerk. 3.), mussten sich auch gegen die Unzulänglichkeit der Tradition bei Aufstellung ihrer Glaubenslehre erklären. Barclay sagt in s. *Apologia Thes.* XIV. Pag. 312:

> Traditio non sufficit ad fidem constituendam; — quoad ceremonias et superstitiosas ceremoniarum observationes apostasia coepit cito inficere ecclesiam.

Folglich kann auch die Tradition, nach dem Lehrbegriffe der Quäker, kein Kriterium zur Entscheidung von Glaubensstreitigkeiten abgeben, und Barclay schliesst aus dem Widerspruche, der sich in der Tradition findet, dass die Päpste Nachfolger des Apostels Petrus seyn sollten, die Folgerung:

> omnes traditiones rejiciendae sunt.

Vergl. *Thes.* II. Pag. 27 seq. Die kirchlichen Parteien, welche dem Grundprincip der Quäker von einer unmittelbaren Inspiration durch den h. Geist folgen, wie z. B. die Methodisten und Swedenborgianer, verwerfen natürlich auch die Giltigkeit der Tradition für die Glaubenslehre und für das kirchliche Leben.

6) Die protestantischen Theologen in der neueren Zeit haben sich zu günstig über die Tradition in der catholischen Kirche ausgesprochen (s. K. W. L. Weinmann *Darstellung und Kritik der Streitfrage zwischen der catholischen und protestantischen Kirche über die Tradition. Hildburgh.* 1825); hierbei finden jedoch auch viele Missverständnisse Statt und nach den richtigen evangelisch-protestantischen Principien darf man die römische Traditionslehre auf keine Weise zu mildern, oder zu beschönigen suchen. Wenn die Theologen der lutherischen Kirche (seit Calixtus) auch für den Gebrauch der Tradition in ihrer Kirche sprachen, so meinten sie jedoch **nicht die dogmatische Tradition, sondern die historische, kritische und exegetische**; sie meinten keine Tradition von Jesu und den Aposteln her, sondern nur die Vorstellungen und Sagen aus der alten und ältesten Kirche; sie meinten auch keine solche Tradition, die sich immer nur mündlich erhalten und fortgepflanzt, oder gar durch Wunderkräfte in der Kirche erhalten hätte, sondern die Sagen und Vorstellungen aus der ältesten Kirche, von denen sich Spuren und Quellen in den schriftlichen Ueberbleibseln jener Kirche vorfänden. Und in diesem Sinne allein behauptete z. B. Griesbach (s. §. 18. Anm. 4.) mit grossem Rechte, dass sich die Kritik des N. T. zuletzt an die

Tradition halten müsse, dass sie sich bei dem aus der ältesten Kirche zu uns gebrachten Texte des N. T. und bei den Zeugnissen der ältesten Kirche über die Apostolicität dieser Schriften lediglich beruhigen müsse.

7) Viele Theologen der protestantischen und catholischen Kirche verstehen unter der Tradition, welcher Autorität zuzugestehen sey, entweder den Geist der Kirche überhaupt, oder den Geist der ältesten Kirche, so dass sie behaupten, diesem, oder jenem Geiste gemäss, — also in einem ursprünglich kirchlich reinen und lauteren Sinne — müsse man die Schrift deuten, die Glaubens- und Sittenlehre auffassen, und dieses geistige Princip stehe höher als das materielle Princip der h. Schrift; s. Ph. Marheinеke *Ueber den wahren Sinn der Tradition im katholischen Lehrbegriffe und das rechte Verhältniss derselben zur protestantischen Lehre*, in den *Studien von Daub und Creuzer*. IV. S. 289—357. Molitor *Philosophie der Geschichte oder über die Tradition. Frkf. a. M.* 1827.

Die protestantische Kirche hat ohne Beschränkung und ohne Deutung die Verwerfung der Tradition als eines ihrer vorzüglichsten Lebensprincipien festzuhalten und also darauf zu sehen, dass auch die Tradition im idealen Sinne nicht als ein leitendes Princip für Religion und Christenthum angesehen werde.

§. 20.

Vom Gebrauche der heiligen Schrift unter Laien.

In der Reformationszeit wurde die h. Schrift übersetzt und den Laien zum Gebrauche übergeben [1]). Diesem Unternehmen stellte sich die römische Kirche nach Kräften entgegen, sowohl durch die Bestimmung des Tridentinums, als auch durch die Professio Fidei und den Index Librorum Prohibitorum [2]). Nicht minder merkwürdig sind die Verordnungen, welche späterhin die Päpste Gregor XV. und Clemens XI. für die Einschränkung des Gebrauches der h. Schriften unter den Laien gaben [3]), — Verordnungen, auf die sich in unseren Tagen die Päpste Pius VII., Leo XII. und Gregor XVI. beriefen [4]). In der griechisch-catholischen Kirche wird kein ausdrückliches Bibelverbot für die Laien gefunden [5]). Bemerkenswerth ist es, dass sich in neuerer

Zeit protestantische Theologen den Meinungen der römischen über den Gebrauch der h. Schrift unter Laien, besonders seit Semler und Lessing ihre Ansichten hierüber ausgesprochen hatten, genähert haben, während doch, nach protestantischen Principien, der Gebrauch der h. Schrift auch den Laien unbedingt zusteht [6]).

1) Dass in der Reformationszeit den christlichen Laien die h. Schrift in einer ihnen verständlichen Sprache zum Gebrauche in die Hände gegeben wurde, geschah theils, um ihnen das Recht wiederzugeben, von der Wahrheit der Religionslehren, die ihnen vorgetragen wurden, sich selbst zu überzeugen, theils um die christliche Bildung, im Gegensatze zu der päpstlichen Kirche und dem päpstlichen Clerus, zu fördern; vergl. hierüber und über die Bibelübers. Absch. I. §. 3. Pag. 34 seq. §. 4, Pag. 52. Hierbei hob man späterhin nachdrücklich die Perspicuitas der h. Schrift heraus, nach welcher die h. Schr. alles, „was zur Erreichung des Endzwecks der Offenbarung bei den Individuen gehört, so vorträgt, dass es jeder Mensch von gewöhnlichen Geisteskräften, insoweit, als er es bedarf, — verstehen kann;" s. Bretschneider *Entwickel.* S. 330 f. J. A. Ernesti *De Perspicuitate sacrarum literarum*, ein Excurs in dessen *Lect. acad. in Epist. ad Hebraeos. Lips.* 1795.

2) Durch die Reformatoren und deren Streben, die h. Schrift zum Gebrauche des Volkes zu bringen, hatte die römische Kirche eine besondere Veranlassung erhalten, bestimmte Grundsätze über den Gebrauch der h. Schrift im Volke aufzustellen und jener Freiheit des Gebrauches von Neuem (s. Münschers *Lehrbuch der christl. Dogmengesch.* 3. *Aufl. von Dan. v. Cölln. Cassel.* 1834. II. Abth. 1. S. 103 ff.) sich entgegenzusetzen. Das Decret des Tridentinums über den Gebrauch der heil. Schrift war nur unbestimmt abgefasst, insofern die versio vulgata (s. §. 18. Anmerk. 3.) für die authentische Uebersetzung gehalten und als solche gebraucht werden sollte;

Sess. IV. ut vetus et vulgata editio, quae longo tot seculorum usu in ipsa ecclesia probata est, in publicis lectionibus, disputationibus, praedicationibus et expositionibus pro authentica habeatur; et ut nemo illam rejicere quovis praetextu audeat vel praesumat.

Dabei bestimmte man, weil der Text durch eine Menge Fehler entstellt sey:

ut sacra scriptura, potissimum vero haec ipsa vetus et vulgata editio, quam emendatissime imprimatur,

und, weil die Christen oft einen Sinn in der heil. Schrift fänden, welchen der römische Clerus in ihr nicht gefunden wissen wolle,

ut nemo suae prudentiae innixus in rebus fidei et morum, ad aedificationem doctrinae christianae pertinentium, sacram scripturam ad suos sensus contorquens, contra eum sensum, quem tenuit et tenet sancta mater ecclesia, cujus est judicare de vero sensu et interpretatione scripturarum sacrarum, aut etiam contra unanimem consensum patrum, ipsam scripturam sacram interpretari audeat, etiamsi hujusmodi interpretationes nullo unquam tempore in lucem edendae forent: qui contravenerint, per ordinarios declarentur et poenis a jure statutis puniantur.

Jener Ausdruck: ut vetus et vulgata editio — — pro authentica habeatur wird von den strengen Catholiken so verstanden, dass die Kirche nur die Vulgata und keine andere Uebersetzung, noch weniger eine volksgemässe, gebrauchen sollte; s. Bellarmin *De verbo Dei* Cap. 10; vergl. *Marheincke's System d. Kathol.* I. S. 231 ff. Die milder gesinnten Catholiken dagegen verstanden und verstehen jenen Ausdruck so, dass die Vulgata unter den lateinischen Uebersetzungen der Kirche den Vorzug haben und deswegen in öffentlichem Gebrauche bleiben solle; s. *Jahrschr. für Theologie und Kchrecht der Catholiken* I. H. 1. S. 1 ff. (dagegen) *Bengels Archiv* I. S. 462 ff.; Leand. van Ess *Pragmatica Doctorum cathol. Trident. circa vulgatam, decreti sensum nec non licitum textus orig. usum testantium historia. Sulzb.* 1816.

Jene Bestimmungen des Tridentinums hatten aber zwei andere Verordnungen zur Folge, die in der römischen Kirche insofern von grosser Wichtigkeit wurden, als auf sie eigentlich das Bibelverbot für die Laien im Zeitalter der Reformation und späterhin sich gründete. Die Professio fidei (s. Abth. I. §. 6. Anmerk 5.) stellte als Glaubensartikel den Satz auf, dass nur die Kirche über den wahren Sinn der Schrift urtheile; durch die Aufstellung dieses Artikels, als eines Glaubenssatzes, der beschworen werden muss, mussten und muss selbst in der streng catholischen Kirche die freie Schriftauslegung unterdrückt und verboten bleiben, obgleich die freieren, milder gesinnten Catholiken auch diesen Ausspruch zu deuten versucht haben. Dann erschien der Index librorum prohibitorum durch Papst Pius IV. (1564); in den X. diesem Index vorangestellten Regeln ist in der III. und IV. Regel über die Zulässigkeit des Gebrauches der heil. Schrift die Rede, s. *Index librorum prohibitorum cum regulis confectis per patres a tridentina synodo delectos, Auctoritate Sanctiss. D. N.* Pii IV. *Pont. Max. comprobatus. Bononiae* MDLXIV.

Regula III. Versiones scriptorum etiam Ecclesiasticorum, quae hactenus editae sunt a damnatis auctoribus, modo nihil contra sanam doctrinam contineant, permittuntur. Librorum autem veteris Testamenti versiones viris tantum doctis et piis judicio Episcopi concedi poterunt; modo hujusmodi versionibus tamquam elucidationibus vulgatae editionis ad intelligendam sacram Scripturam, non autem tamquam sacro textu utantur. Versiones vero novi Testamenti, ab auctoribus primae Classis hujus Indicis factae, nemini concedantur, quia utilitatis parum, periculi vero plurimum lectoribus ex earum lectione manare solet. Si quae vero annotationes cum hujusmodi, quae permittuntur, versionibus, vel cum vulgata editione circumferuntur, expunctis locis suspectis a facultate Theologica alicujus Universitatis Catholicae, aut Inquisitione generali permitti eisdem poterunt, quibus et versiones. Quibus conditionibus totum volumen Bibliorum, quod vulgo Biblia Vatabli dicitur, aut partes ejus concedi viris piis et doctis poterunt. Ex Bibliis vero Isidori Clarii Brixiani prologus et prolegomena praecidantur: ejus vero textum nemo textum vulgatae editionis esse existimet. Regula IV. Cum experimento manifestum sit, si sacra Biblia vulgari lingua passim sine discrimine permittantur, plus inde, ob hominum temeritatem, detrimenti, quam utilitatis oriri, hac in parte judicio Episcopi, aut Inquisitoris stetur, ut cum consilio Parochi, vel Confessarii Bibliorum, a Catholicis auctoribus versorum, lectionem in vulgari lingua eis concedere possint, quos intellexerint ex hujusmodi lectione non damnum, sed fidei atque pietatis augmentum capere posse: quam facultatem in scriptis habeant. Qui autem absque tali facultate ea legere, seu habere praesumpserit, nisi prius Bibliis Ordinario redditis peccatorum absolutionem percipere non possit. Bibliopolae vero, qui, praedictam facultatem non habentes, Biblia idiomate vulgari conscripta vendiderint, vel alio quovis modo concesserint, librorum pretium, in usus pios ab Episcopo convertendum, amittant, aliisque poenis pro delicti qualitate ejusdem Episcopi arbitrio subjaceant. Regulares vero non nisi facultate a Praelatis suis habita ea legere, aut emere possint.

3) Durch die Päpste Gregor XV. u. Urban VIII. (s. Cherubini *Bullarium sive nova collectio Constitutionum Apostolicarum Pauli V., Gregorii XV. et Urbani VIII. Romae.* 1632. Tom. IV.) wurde mit jenem Bibelverbote die Bestimmung wieder-

holt, dass in der römischen Kirche, nur mit Genehmigung der geistlichen Vorgesetzten, die h. Schrift im Volke gelesen werden dürfe und zwar immer nur in Uebersetzungen von römisch-catholischen Verfassern und mit Anmerkungen aus den Kirchenvätern, so dass also kein Zweifel über den von der Kirche angenommenen Sinn der heil. Schrift entstehen könne. Gregor XV. erliess auch eine besondere neue Bestimmung über das Lesen der verbotenen Religionsschriften, zu denen, nach dem Sinne Gregors, auch die Uebersetzungen der Bibel zum Volksgebrauche gehören; s. Cherubini a. a. O. Pag. 158:

Quapropter cum librorum prohibitorum lectio magno esse sincerae fidei cultoribus detrimento noscatur, et sicut accepimus, licentiae libros hujusmodi legendi nimis excreverint: Nos, ut huic malo mature occurratur et in posterum quam cautissime licentiae hujusmodi concedantur, quantum cum Domino possumus, providere volentes, motu proprio et ex certa scientia, ac matura deliberatione nostris, deque Apostolicae potestatis plenitudine, omnes et singulas licentias legendi et habendi libros quoscunque ob haeresin, vel falsi dogmatis suspicionem, vel alias quomodolibet prohibitos, quibuscunque personis cujuscunque gradus et conditionis existentibus etiam per literas Apostolicas ad tempus, seu ad vitam, et aliter quomodocunque, et ex quacunque causa, tam per literas in forma Brevis, quam aliter quomodocunque a Nobis seu praedecessoribus nostris Romanis Pontificibus, seu ab habentibus a Nobis, vel ab eis facultatem et auctoritatem concessas, earum tenorem praesentibus pro expressis habentes, tenore praesentium revocamus, cassamus et annullamus, ac pro revocatis, cassis et annullatis haberi nullique in posterum suffragari.

Und eine neue feierliche Verdammung aller derer, die sich überhaupt und auch in Beziehung auf den Gebrauch der h. Schrift dem Willen des Papstes nicht fügten, gab Urban VIII.; s. Cherubini *Bullar. Rom.* IV. Pag. 118 seq.:

§. 1. Excommunicamus et anathematizamus ex parte Dei omnipotentis, Patris et Filii et Spiritus Sancti, auctoritate quoque beatorum Apostolorum Petri et Pauli ac nostra quoscunque Hussitas, Wichlefistas, Lutheranos, Zwinglianos, Calvinistas, Ugonottos, Anabaptistas, Trinitarios et a christiana fide Apostatas, ac omnes et singulos alios haereticos, quocunque nomine censeantur, et cujuscunque sectae existent, ac eis credentes eorumque receptatores, fautores et generaliter quoslibet illorum defensores, ac eorundem libros haeresin continentes vel de religione tractantes, sine auctoritate nostra et Sedis Apostolicae scienter legentes aut retinentes, seu quomodolibet defendentes ex quavis causa publice vel

occulte, quovis ingenio vel colore, nec non Schismaticos et eos, qui se a nostra et Romani Pontificis pro tempore existentis obedientia pertinaciter subtrahunt, vel recedunt.

Papst Clemens XI. sprach aber am bestimmtesten seine Furcht aus vor den angeblichen Gefahren des freien Gebrauches der heil. Schrift im Volke, in der Bulle Unigenitus Dei filius *pro nostra et totius mundi salute filius hominis factus* (vom Jahre 1713), die er auf Veranlassung der Herausgabe des N. T. von Paschasius Quesnel (*Le nouveau Testament en François, avec des réflexions morales sur chacque verset, pour en rendre la lecture plus utile et la méditation plus aisée. à Paris* 1699.; deutsch von *J. Andreas Gramlich. Frkft.* 1718. — *Abrégé de la morale de l'Evangile, des Actes des Apôtres, des Epîtres de S. Paul, des Epîtres Canoniques et de l'Apocalypse, ou Pensées chrétiennes sur le texte de ces livres sacres etc. à Paris* 1693. 1694; s. Harduini *Collect. Concil.* XI. Pag. 1631 seq. *Chr. H. Schilling Hist. Bullarum Clementis VI. et XI. Unigenitus dictarum. Helmst.* 1719. *et* 1724. *Chph. Matth. Pfaff Acta publica Constitutionis Unigenitus. Tub.* 1720. *Renat. Jos. Du Bois Collectio nova Actor. publ. Constitutionis Clementinae Unigenitus, post — — Lud. Antonii de Noailles acceptationem in lucem edita. Lugd. Bat.* 1725) erlassen hatte. In dieser Bulle werden namentlich folgende Sätze des Paschasius Quesnel (der in den Streitigkeiten über den Jansenismus dieser Ketzerei schon längst verdächtig worden war), in Beziehung auf den freien Gebrauch der Schrift, feierlich verdammt:

Propos. 78. Separatur quis a populo electo, cujus figura fuit populus judaicus et caput est Jesus Christus, tam non vivendo secundum evangelium, quam non credendo evangelio. *Propos.* 79. Utile et necessarium est omni tempore, omni loco et omni personarum generi, studere et cognoscere spiritum et pietatem et mysteria sacrae scripturae. *Propos.* 80. Lectio sacrae scripturae est pro omnibus. *Propos.* 81. Obscuritas sancti verbi Dei non est laicis ratio dispensandi se ipsos ab ejus lectione. *Propos.* 82. Dies dominicus a Christianis debet sanctificari lectionibus pietatis et super omnia sanctarum scripturarum. Damnosum est, velle Christianum ab hac lectione retrahere. *Propos.* 83. Est illusio sibi persuadere, quod notitia mysteriorum religionis non debeat communicari foeminis lectione sacrorum librorum. Non ex foeminarum simplicitate, sed ex superba virorum scientia ortus est scripturarum abusus et natae sunt haereses. *Propos.* 84. Abripere e Christianorum manibus novum testamentum, seu eis illud clausum tenere, auferendo eis modum illud intelligendi, est illis Christi os obturare. *Propos.* 85. Interdicere Christianis lectionem

sacrae scripturae, praesertim evangelii, est interdicere usum luminis filiis lucis et facere, ut patiantur speciem quandam excommunicationis. *Propos.* 86. Eripere simplici populo hoc solatium, jungendi vocem suam voci totius ecclesiae, est usus contrarius praxi Apostolicae et intentioni Dei.

Der Streit, der sich über diese Bulle in der französischen Kirche erhob, war vorzugsweise eine Controvers zwischen der jesuitischen und jansenistischen Partei; fortwährend haben die Jansenisten (oder die gegenjesuitische Partei) bis auf unsere Zeit (obgleich sie sonst zu den strengen Catholiken gehören) den freien Schriftgebrauch unter sich gehabt und begünstigt.

4) Waren auch in der neueren Zeit in der catholischen Kirche, besonders unter dem Pontificate Pius VI., die strengen Grundsätze gegen den Gebrauch der h. Schrift im Volke einigermassen gemildert worden, so wurde doch in der neuesten Zeit die alte Strenge gegen jenen Gebrauch in der catholischen Kirche wieder geltend gemacht, namentlich geschah diess durch Papst Pius VII., der im Jahre 1816, und Leo XII., der im Jahre 1824 eine Verordnung gegen die Bibelgesellschaften erliess; Beide haben sich lediglich auf die Grundsätze Gregors XV. und Clemens XI. berufen und den freien Gebrauch der Schrift im Volke ohne Aufsicht der Bischöfe, in Uebersetzungen von nicht-catholischen Verfassern und ohne Anmerkungen aus den Kirchenvätern unbedingt verworfen. Auch Gregor XVI., der jetzt regierende Papst, hat mehre Aeusserungen ausgesprochen, in welchen derselbe Sinn liegt; so sagt er in seiner Bulle Mirari vos arbitramur vom 15. Aug. 1832 zu den Bischöfen:

Id porro apprime praestabitis, si, quod vestri muneris ratio postulat, attendatis vobis et doctrinae, illud assidue revolventes animo, universalem Ecclesiam quacunque novitate pulsari atque ex S. Agathonis Pontificis monitu nihil de iis, quae sunt regulariter definita, minui debere, nihil mutari, nihil adjici, sed ea et verbis et sensibus illibata esse custodienda. — — Meminerint omnes, judicium de sana doctrina, qua populi inbuendi sunt, atque Ecclesiae universae regimen et administrationem penes Romanum Pontificem esse, cui plena pascendi, regendi, et gubernandi universalem Ecclesiam potestas a Christo Domino tradita fuit. — — Perhorrescimus, Venerabiles Fratres, intuentes, quibus monstris doctrinarum, seu potius quibus errorum portentis obruamur, quae longe ac late ubique disseminantur ingenti librorum multitudine — — e quibus maledictionem egressam illacrymamur super faciem terrae. Sunt tamen, pro dolor! qui eo impudentiae abripiantur, ut asserant pugnaciter, hanc errorum

colluviem inde prorumpentem satis cumulate compensari ex libro aliquo, qui in hac tanta pravitatum tempestate ad Religionem ac veritatem propugnandam edatur. Nefas profecto est omnique jure improbatum, patrari data opera malum certum ac majus, quia spes sit, inde boni aliquid habitum iri. Numquid venena libere spargi, ac publice vendi comportarique, imo et obbibi debere, sanus quis dixerit, quod remedii quidpiam habeatur, quo qui utuntur, eripi eos ex interitu identidem contingat? — Satis sit, leges in Concilio Lateranensi V. in eam rem datas perlegere, et Constitutionem, quae deinceps a Leone X. sel. rec. Praedecessore Nostro fuit edita, ne id, quod ad fidei augmentum ac bonarum artium propagationem salubriter est inventum, in contrarium convertatur, ac Christi fidelium saluti detrimentum pariat. Id quidem et Tridentinis Patribus maximae curae fuit, qui remedium tanto huic malo adhibuere, edito saluberrimo decreto de Indice librorum, quibus impura doctrina contineretur, conficiendo.

Die angedeutete Strenge der römischen Kirche konnte indess in unseren Tagen nicht mehr so durchgeführt werden, als es früher möglich war und geschah; hierauf weisen uns auch die hier zuletzt mitgetheilten Aeusserungen Gregors XVI. hin, hiervon zeugt auch das Ausschreiben vom 4. Octob. 1833, in welchem der Papst u. a. sagt:

Selbst aus dem geistlichen Stande treten verkehrte Redner auf, träumen von einer sogenannten Wiedergeburt, rufen mit einer, allen Neuerern eignen, Unverschämtheit eine Umschaffung aus, lehnen sich frech auf gegen den heiligen Stuhl und wenden Alles an, Anhänger zu werben und Unbesonnene zu betrügen. Sie haben sich in eine Gesellschaft vereinigt, halten Zusammenkünfte, berathschlagen und tragen kein Bedenken, die Kirche nach dem jetzigen Zeitgeiste zu reformiren.

S. *die Bulle vom* 15. *Aug.* 1832. mit deutsch. u. latein. Texte. *Regensburg.* 1832.; in einem weiten Ausz. in *Neudeckers Lexicon für Religions- u. Kirchengeschichte.* Art. *Gregor* XVI.; das Schreiben vom 4. Oct. 1833. und andere merkwürdige Ausschreiben *Gregors* XVI. im Supplement-Band zu dem angef. Lexicon.

5) S. hierzu *Heineccii Abbildung der alten und neuen Griechischen Kirche* II. S. 44., wo der Verf. zugleich andeutet, dass den Griechen Bibelübersetzungen in die Hände gegeben worden seyen. Die neueste Zeit hat in mehrfacher Hinsicht dafür gesorgt, dass unter den Laien der griechischen Kirche die Bibel verbreitet wurde, was um so leichter geschehen konnte, da selbst von der Geist-

lichkeit kein Einspruch erhoben wurde. Ein besonderes Verdienst haben sich die Bibelgesellschaften hierbei erworben.

6) In der catholischen, besonders in der deutsch-catholischen Kirche sind in neuerer Zeit, selbst von streng kirchlich-catholischen Männern, jenen päpstlichen Anforderungen ungeachtet (s. Anmerk. 4.) ausdrückliche Ermunterungen häufig ausgesprochen worden, die h. Schrift dem Volke zugänglich zu machen und im Volke zu gebrauchen; hierher gehören namentlich die Schriften von Leand. van Ess *Auszüge aus den h. Vätern und anderen Lehrern der catholischen Kirche über das nothwendige und nützliche Bibellesen zur Aufmunterung der Katholiken. Leipz.* 1808. 2. Aufl. 1816.; Ders. *Von der Vortrefflichkeit der Bibel als Volksschrift und von dem Nutzen, welchen man von ihrer Verbreitung erwarten kann. Erf.* 1814. — *Die Bibel, nicht, wie viele wollen, ein Buch für Priester nur, sondern auch für Fürsten und Volk. Von einem nicht römischen, sondern christ-katholischen Priester herausg. Bresl., Leipz., Frankf., München, Wien.* 1818. *Fr. Oberthür Meine Ansichten von den neuesten merkwürdigsten Erscheinungen im Gebiete der Menschheit, besonders von den Bibelgesellschaften. Sulzb.* 1823. Dagegen wollten protestantische Theologen, besonders seit Semler und Lessing, die Freiheit des Gebrauches der heil. Schrift im Volke eingeschränkt wissen. Diese Meinungen und Aeusserungen unter den Protestanten hingen meistens mit den ungünstigen Meinungen zusammen, die man über den Sinn und den Inhalt der h. Schriften zu hegen und auszusprechen pflegte, folglich hat hierbei unter den Protestanten die kirchliche Rücksicht der Catholiken nicht Statt gefunden. Aus der älteren Zeit ist, hinsichtlich des Streites über den freien Gebrauch der Bibel, von protestantischer Seite die Schrift merkwürdig: Jac. Usserii *Historia dogmatica controversiae inter orthodoxos et pontificios de scripturis et sacris vernaculis. Lond.* 1690., von catholischer Seite Nicolai le Maire *Sanctuarium profanis occlusum, sive de sacrorum bibliorum prohibitione in lingua vulgari seu vernacula tractatus.* 1651. 1662. (s. *Walch Bibl. Theol. Select.* I. Pag. 158.). Eine besondere historische Bedeutung erhielt der Streit dann später durch die schon genannten Gelehrten, Semler und Lessing. Semler behauptete (in seinen *Paraphrasen zu den apostolischen Briefen*, besonders in den Vorreden, und in *De antiquo ecclesiae statu Comment.* Pag. 37; 60; 68.)

dass die heil. Schriften, vorzüglich aber die apostolischen Theile derselben, keinesweges für das Volk oder die Gemeinden zum Gebrauche bestimmt, dass jene nur für die Lehrer und Vorsteher geschrieben gewesen seyen, dass überhaupt in der ganzen alten Kirche kein allgemeiner Gebrauch der Bibel Statt gefunden, dass man namentlich den Catechumenen den Zugang zu den h. Schriften verboten habe. Auf gleiche Weise behauptete Lessing zuerst im Streite mit Götz (s. Gotth. Ephr. Lessing: *Axiomata, wenn es deren in dergleichen Dingen gibt, wider Herr Pastor Götze in Hamburg. Braunschw.* 1778. Joh. Melch. Götze *Lessings Schwächen. Hamb.* 1778. [Dagegen] Lessing *Theses aus der Kirchengeschichte;* s. §. 19. Anmerk. 1.; dazu gehört auch: *C. F. Böhme Neue Erklärung des höchst wichtigen paulinischen Gegensatzes zwischen Buchstabe und Geist. Zur endl. Entscheidung der Frage: Worin besteht das Wesentliche des Christenthums? Jena.* 1799.; [bes. gegen Böhme] *Carl Victor Hauff Briefe, den Werth der schriftlichen Religionsurkunde als solcher betreffend. Aus Veranlassung neuerer Hypothesen.* I. u. II. *Stuttgart* 1809. III. [auch unt. d. Titel: *Briefe, den Werth der schriftlichen Religionsurkunde als solcher, und das Studium derselben, besonders ihrer Sprachen, betreffend*] 1814.), dass die heilige Schrift in der alten christlichen Kirche überhaupt nur dem priesterlichen Interesse gedient hätte, dass sich die Gemeinden mit der Tradition hätten genügen lassen müssen. Die Absicht Semlers und Lessings war, den Gebrauch oder das Lesen der h. Schrift als etwas nicht Wesentliches, nicht Nothwendiges für das christliche Volk darzustellen. Gegen beide schrieb *C. W. Fr. Walch Kritische Untersuchungen vom Gebrauch der heil. Schrift unter den alten Christen in den ersten drei Jahrhunderten. Leipz.* 1779.; vgl. hierzu die *Recension in der Allgem. deutsch. Bibl.* L. S. 45 ff. und *Walchs* Vertheidigung in den *Beitr. zur Beförderung des vernünftigen Denkens* 1. Heft. S. 160 ff. Was die Schriften des N. T. betrifft, so ist es längst anerkannt, dass jene Meinung von Semler und Lessing ganz gegen den Inhalt des N. T. selbst und gegen die Geschichte ist. Alles, was im Urchristenthume niedergeschrieben wurde, war nur für die christlichen Gemeinden; überhaupt findet sich auch im Urchristenthume nirgends eine Trennung zwischen Volk und Priestern. Auch ist es geschichtlich ausgemacht, dass die älteste christliche Kirche durch die ersten sechs Jahrhunderte nicht nur meinte, dass die Laien die h. Schrift lesen dürften, sondern auch, dass die Kirche dieses Lesen wollte und gebot; und schon seitdem das A. T. dem N. T. beigefügt war, war hierin kein Unterschied aufgestellt worden. Wenn da-

her die Kirchenlehrer zum Lesen der Schrift aufforderten, so meinten sie auf gleiche Weise das Lesen des N. wie des A. T. In unseren Tagen ist Lessings Meinung fast nach ihrem ganzen Sinne durch Ferd. Delbrück (*Philipp Melanchthon, der Glaubenslehrer. Eine Zeitschrift.* Auch unter d. Titel: *Christenthum, Betrachtungen und Untersuchungen.* Zweiter Th. *Bonn*, 1825.) erneuert worden, indem dieser behauptete, dass die alte Kirche sich ganz allein auf die Tradition in der Glaubenslehre verlassen, dass die Tradition im apostolischen Symbolum bestanden, dass diese Basis für die Glaubenslehre der Kirche fortwährend ausgereicht habe. S. dagegen Sack, Lücke und Nitzsch *Ueber Schriftansehen und Glaubensregel. Drei theolog. Sendschreiben an Fr. Delbrück. Bonn.* 1826. — Uebrigens ist und wird unter den Protestanten die Ansicht, dass die h. Schrift dem Volke zum Gebrauche nicht gegeben werden solle, auch in der Form ausgesprochen, dass man für das Volk Bibelauszüge besorgen müsse; s. *Briefe und Brieffragmente über die Idee und zweckmässigste Einrichtung eines Bibelauszugs;* im *Neuen Journ. für Prediger.* Band XX; XXII; XXIII; XXV. *J. A. Nösselt Theol. Bedenken über die Frage, ob es nützlich und nöthig sey, ausser dem ganzen neuen nur einen Auszug des A. T. beim christl. Jugendunt. zu gebrauchen?* Im *Journ. für Pred.* XIV. S. 170 ff. Gegen den freien Gebrauch der h. Schr. im Volke ist u. a. die von einem Protestanten verfasste Schrift: *Untersuchung, ob die Bibel in unseren Zeiten als ein Volksbuch zu empfehlen sey. Eisen.* 1816.; für den freien Gebrauch: *Von der Vortrefflichkeit der Bibel als Volksschrift und von dem Nutzen, welchen man von ihrer Verbreitung erwarten kann. Erf.* 1814.; *Fr. Münter Prog. De sacrae scripturae et ejus quidem integrae usu liberrimo deque nova versionis N. T. vernaculae recognitione. Hafn.* 1817. Noch bis auf den heutigen Tag sind die Ansichten für und gegen den freien Gebrauch der heil. Schrift vom Volke, — obschon nicht aus den Gründen, welche die römische Kirche gegen den freien Gebrauch ausspricht — unter den protestant. Theologen getheilt.

II. ABSCHNITT.

Bearbeitung und Entwickelung der christlichen Glaubenslehren.

§. 21.

Vom Daseyn Gottes.

Mos. Mendelssohn Morgenstunden, oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes. Berl. 1786. (Als Kritik des angef. W.) *Ludw. H. Jacob Prüfung der Mendelssohnschen Morgenstunden, oder aller speculativen Beweise für das Daseyn Gottes in Vorlesungen. Nebst einer Abhdlg. von J. Kant. Halle* 1786. *J. Gttf. Herder Gott, einige Gespr. Gotha.* 1800. *Chst. Garve Ueber das Daseyn Gottes. Eine nachgelass. Abhdlg. Aus dem V. Thle. der Versuche* [über verschiedene Gegenstände der Moral etc.] *besonders abgedruckt. Bresl.* 1802. *Münschers Lehrbuch der christl. Dogmengesch. von Dr. v. Cölln.* 2. *H. I. Abth. S.* 30 *ff.*

In der neueren Zeit sind in der Geschichte der Theorien über den Glauben an das Daseyn Gottes die Philosophien von Cartesius, Kant und Jacobi bedeutend geworden [1]). Um das Daseyn Gottes zu beweisen, bediente man sich vornehmlich des ontologischen, historischen, physiko-theologischen und cosmologischen Arguments; zu diesen Beweisen brachte die Kantische Philosophie den moralischen [2]). Indem man aber auch die Behauptung aufstellte, dass die Ueberzeugung vom Daseyn Gottes nicht durch die Demonstration gewonnen werde, lehrte man, dass jene Ueberzeugung als Idee unserem ganzen geistigen Leben zu Grunde liege [3]). Die materialistische Philosophie, die besonders in England und Frankreich auftrat und auch in die deutsche Kirche überging, regte zu neuen Untersuchungen an; am einflussreichsten hat sich jene Philosophie im idealistischen Atheismus von Fichte und im materialistischen Atheismus von Schelling, Hegel und St. Simon gezeigt [4]).

1) In der alten Kirche führten schon die Apologeten vielfach Beweise für das Daseyn Gottes gegen heidnische Gegner des Christenthums, aber eine eigentliche Beweisführung vom Daseyn Gottes für Christen fand man unnöthig und unpassend; diese Meinung hatte indess keineswegs dieselbe Bedeutung, welche der Kantische Ausdruck in sich schloss: dass es keine Demonstration für das Daseyn Gottes gebe, oder dass für dieses eine Demonstration nicht erforderlich sey; man legte vielmehr jener Meinung den Sinn unter, dass sich eine Beweisführung nicht zieme und dass man überhaupt das Daseyn Gottes nicht als etwas Ungewisses, erst noch zu Erweisendes betrachten solle; ohnehin hegte man die Ansicht, dass man zur Ueberzeugung von Gottes Daseyn nicht mit der Dialektik der heidnischen Philosophie, sondern mit frommen Sinne gehen müsse *). Von den Scholastikern wurde die Demonstration für das Daseyn Gottes mehr ausgebildet und die sogenannte natürliche Theologie machte bei ihnen einen Haupttheil der Darstellungen in der Theologie aus. Bis auf unsere Zeit ist auch die natürliche Theologie in der Grundlage dieselbe geblieben, welche von den vornehmsten Scholastikern aufgestellt wurde, obgleich man die Lehre vom Daseyn Gottes nicht zur eigentlichen Glaubenslehre, sondern zu den Vorbegriffen derselben rechnete. Von den herkömmlichen Demonstrationen für das Daseyn Gottes war nun zwar die Schule des Cartesius nicht entfernt, doch war, nach der Philosophie des Cartesius, der eigentliche Glaubensgrund an Gott eine angeborene Idee — idea innata; s. Ren. Cartesii *Meditationes de prima philosophia. Amstelod.* 1641. Seit Cartesius wurde unter den Philosophen und Theologen der Begriff von einer angeborenen Idee der Gottheit eingeführt und besprochen und der empirischen Ansicht in der Philosophie von Joh. Locke entgegengesetzt, aus welcher sich später, besonders in Frankreich, eine Art deistischer Denkart entwickelte. Eine strengere Prüfung der Demonstrationen für das Daseyn Gottes fand erst in der neueren Zeit durch die Kantische Philosophie Statt; diese deutete in der Idee des ursprünglichen Glaubens auf eine unmittelbare Ueberzeugung von Gott

*) Ueberhaupt darf man bei den älteren christlichen Kirchenlehrern, selbst den philosophirenden, keine Theorien über den Grund des Glaubens an Gott suchen, denn indem sie Beweise für denselben geben, sind sie doch zugleich überzeugt, dass der Glaube an Gott dem Menschen angeboren sey, obschon der Ausdruck „angeboren" im kirchlichen Sprachgebrauche eine sehr unbestimmte Bedeutung hatte und nicht blos das eigentlich Angestammte, sondern auch das, was dem Menschen geistig oder praktisch nothwendig ist, bezeichnete.

hin.; s. Kant *Kritik der reinen Vernunft. Riga.* 1781. Ders. *Kritik der praktischen Vernunft. Riga.* 1788. Durch die Schriften von Jacobi wurden jene Demonstrationen auch der Theologie immer mehr entfremdet und die Idee einer unmittelbaren Ueberzeugung immer tiefer begründet (s. Fr. Jacobi *Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung. Leipz.* 1811; vergl. dagegen: *Von Glauben und Offenbarung*, in *Schlegels deutsch. Museum.* Jahrg. 1813. II. Hft. 8; vergl. Lud. Fr. Otto Baumgarten-Crusius *De homine Dei sibi conscio. Jenae.* 1813), so dass sich auch in der Theologie diese Ansicht neuerdings immer mehr geltend gemacht hat. — Die tiefere Erörterung der hier angegebenen Andeutungen gehört der Geschichte der philosophischen Religionslehre an.

2) In Beziehung auf die Methode und Classification jener vier Beweise für das Daseyn Gottes ist besonders die Wolfische Philosophie von Bedeutung und Einfluss gewesen. — Das ontologische Argument, aus dem Begriffe Gottes selbst genommen, war zu abstract, oder zu scholastisch, als dass es schon in der alten Kirche hätte entwickelt werden können. Anselm von Canterbury gab es für ein neu erfundenes Argument aus, allein die Grundlage desselben war dennoch schon in der alten Kirche vorhanden und gewiss erhielt Anselm aus jener Kirche die Anregung für dasselbe. Dieser Beweis, der auch der Anselmsche genannt wird, hat durch die Wolfische Schule den Namen ontologischer Beweis erhalten. Jene Schule suchte durch die Entwickelung der Demonstrationen für das Daseyn Gottes der Cartesianischen Schule und der Lehre von den angeborenen Ideen von Gott entgegenzuwirken; vergl. Cartesii *Meditatio* III.; V. Die Resultate der Wolfischen Philosophie finden sich in Wolfii *Theologia naturalis. Frcft. et Lps.* 1736. 1737. I. 1. Pag. 24 seq. dargelegt. Das ontologische Argument wurde in der Wolfischen Schule allen übrigen Argumenten für das Daseyn Gottes beinahe vorgezogen, obschon sie hierbei vornehmlich an einen Beweis dachte, welcher sich auf einen nothwendig in uns liegenden Begriff gründet. In dieser Beziehung wurde selbst von Kant *Einzig möglicher Beweisgrund zu einer Demonstration für das Daseyn Gottes. Kgsbg.* 1763. und von Moses Mendelssohn *Morgenstunden* etc. (vergl. dazu das oben angef. W. von Jacob *Prüfung* etc.) der ontologische Beweis an die Spitze von allen gestellt. S. auch Kant *Krit. der rein. Vernunft.* S. 597 ff.; Ders. *Philosoph. Religionslehre. Lpz.* 1817. S. 19 ff.

Das historische Argument, aus der Uebereinstimmung aller

Menschen und Völker im Glauben an Gott genommen, lag schon der ältesten Kirche und den Apologeten sehr nahe, welche die Heiden gewöhnlich einer Untreue gegen Gott beschuldigten und die Ueberzeugungen der christlichen Religion schon in der allgemeinen höheren Vernunft des Menschen (in den Lehren vom Logos) nachzuweisen suchten *). Ueber das Argument s. *J. W. Feuerlin De genuina ratione probandi existentiam Dei e consensu gentium. Alt.* 1717. — *J. F. Flatt Bemerkungen über den aus der Bibel, besonders aus der Lehre und Geschichte Jesu hergenommenen Ueberzeugungsgrund vom Daseyn Gottes.* In seinen Beiträgen zur *christl. Dogmatik u. Moral u. zur Geschichte ders. Tüb.* 1792. (Joh. Aug. Heinr. Tittmann) *Theokles. Ein Gespräch über den Glauben an Gott, zur Kenntniss der neuesten Vorstellungsart desselben. Leipz.* 1799. Garve's angef. Schrift.

Das physiko-theologische Argument war schon den ältesten christlichen Schriftstellern in der h. Schrift vorgezeichnet worden; unter den neueren Bearbeitungen dieses Arguments sind besonders merkwürdig: *Ch. Wolf Vernünftige Gedanken von den Absichten der natürlichen Dinge. Frft.* 1724. *J. G. Sulzer Unterredung über die Schönheit der Natur* (nebst *dess. moralischen Betrachtungen über besondere Gegenstände der Natur*). *Berl.* 1770. *Heinr. Sander Von der Güte und Weisheit Gottes in der Natur. Leipz.* 1799. *J. F. Dahlenburg Philosophie und Religion der Natur, für gebildete Menschen. Berl.* 1797. *Rud. Meyer Die Geister der Natur. Constanz.* 1820. — Ausserd. *Platners Philosophische Aphorismen* I. S. 523 ff. *Jerusalems Betrachtungen über die vornehm. Wahrh.* I. S. 52 ff. Die von Kant vorgetrag. Kritik dies. Argum. in dess. *Kritik der reinen Vernunft.* S. 648 ff.; dazu die angef. Schriften von Tittmann und Garve.

Das cosmologische Argument, das besonders aus dem Begriffe oder den allgemeinen Eigenschaften der Natur entlehnt wird, kam in die Kirche schon aus den philosophischen Schulen des Alterthums, besonders aus der aristotelischen Schule. In der Kirche wurde es häufig und unter mancherlei Formen dargestellt, besonders von der Seite, dass es unmöglich sey, Wirkungen und ein Ganzes von Wirkungen ohne einen Anfang und Urheber zu denken. Ganz in aristotelischen Formeln wurde es von *Joh. Damascenus*

*) Vergl. *Clem. Alex. Strom.* V. Cap. 14; *Tertull. Testimonium animae; contra Marcionem* I. Cap. 10. Tertullian gebrauchte selbst den Ausdruck: Bewusstseyn Gottes (Animae a primordio conscientia Dei dos est), daher findet er die Seele des Menschen naturaliter christiana.

(*De orthod. fide* I. 3.) dargestellt, nämlich: dass alles Bewegte auf ein Bewegendes und die Reihe dieser Dinge auf ein primum movens zurückführe, indem die menschliche Vernunft in das Unendliche von Wirkungen und Ursachen nicht zurückgehen könne. Bei den Scholastikern findet sich das Argument auch von Endzwecken aufgestellt (*argum. teleologicum*). Die Sprache der Scholastiker nannte das, was seinen Zweck in einem anderen hat, finitum, und aus dieser Zweckbeziehung wird auf einen ordnenden göttlichen Verstand zurückgeschlossen (*Scotus Sentent.* Sect. II.). Unter den neueren Bearbeitungen des cosmologischen Beweises sind besonders die Schriften merkwürdig von: *C. Wolf De methodo existentiam Dei ex ordine naturae demonstrandi*, in dess. *Hor. subseciv. Marb.* 1730. Im. Kant *Einzig möglicher Beweisgrund* etc., in dess. vermischt. Schriften II. No. 2. (Gegen *Kant*) *Joh. Fried. Flatt Fragmentarische Beiträge zur Bestimmung und Deduction des Begriffs und Grundsatzes der Causalität und zur Grundlegung der natürlichen Theologie in Beziehung auf die Kantische Philosophie. Lpz.* 1788.; *Ders. Etwas über die Kantische Kritik des kosmologischen Beweises für das Daseyn Gottes*, in *Eberhards philosoph. Magazin* II. St. 1. Eine Antikritik, ebend. St. 3. *Lud. Fried. Ancillon Judicium de judiciis circa argumentum Cartesianum pro exist. Dei ad nostra usque tempora latis. Berol.* 1792.

Das moralische Argument findet sich in der alten christlichen Kirche auch in Andeutungen; man hat aber hierbei zwei Arten von Aussprüchen zu unterscheiden, nämlich 1) solche, nach welchen die Tugend (Sittlichkeit) als die Bedingung von dem Glauben an Gott dargestellt wird *); 2) solche, in welchen die Tugend (Sittlichkeit) als Grund der Ueberzeugung aufgeführt wird **). — Das Argument, welches von W. G. L. Ziegler in seinem *Beitrag zur Geschichte des Glaubens an das Daseyn Gottes in der Theologie. Gött.* 1792. als eine schon im Mittelalter (im *Tract. theologic.* des *Hildebert Turonens.*) bemerkenswerthe Erscheinung dargestellt wird: dass der menschliche Geist wisse, dass er angefangen habe zu seyn und dass er sich das Wesen nicht

*) So sagt z. B. *Theophilus ad Autol.* I. c. 3., die Seele sey erst wie ein Spiegel zu reinigen, wenn sie das Bild Gottes aufnehmen wolle; also mache die Tugend (Sittlichkeit) zur Ueberzeugung von Gott fähig. Vergl. *Athanasius Contra gentes*; *Gregor von Nazianz, der Theologe, von D. C. Ullmann. Darmstadt.* 1825. S. 170 ff.

**) So sagt z. B. *Lactanz* in s. *Institut. divin.* VI. Cap. 9., da der Mensch irdische Güter nicht aufgeben könne, würden ihm nicht höhere, himmlische Güter gezeigt.

selbst gegeben habe, woraus auf das Daseyn des ewigen Geistes geschlossen wird — kann dem moralischen, oder cosmologischen Argument beigesellt, oder so aufgefasst werden, dass man in ihm den Religionsgrund findet, welcher neuerlich von Schleiermacher mit dem Namen: Abhängigkeitsgefühl bezeichnet worden ist. Die Kantische moralische Beweisführung ist nur ausgebildeter, als die einfachere eudämonistische des Lactanz a. a. O.; s. Kants *Kritik der reinen Vernunft* S. 260 ff.; *Bretschneiders Dgtk.* I. S. 310; s. ferner *Kant Kritik der praktischen Vernunft.* S. 192 ff.; 255 ff.; *Kritik der Urtheilskraft* S. 448 ff.; *L. H. Jacob Ueber den moralischen Beweis für das Daseyn Gottes. Lieb.* 1791. 2. Ausg. *nebst einem hinzugekommenen Gespräch, worin alle speculative Beweise für das Daseyn Gottes geprüft werden. Lieb.* 1798. *K. H. Sintenis Theophron, oder Beweis des Glaubens an Gott, verbunden mit dem möglichst vollständigen und für uns zureichenden Begriff desselben. Zerbst.* 1803. *Joh. F. Flatt Briefe über den moralischen Erkenntnissgrund der Religion. Tüb.* 1793. *Eckermann Ueber das Daseyn Gottes, als ein Postulat der praktischen Vernunft betrachtet*, in dess. *theol. Beiträgen* III. St. 1.; V. St. 2. *Henke's Neues Magazin* II. S. 277 ff. *(Chph. Fried. Ammon) Progr. I. II. recognitio argumenti ethonomici, quo numen esse sumitur. Erl.* 1806. *Gablers neuest. theol. Journal* II. St. 1. 2. Tiefer gehende geschichtliche Bemerkungen über diese Beweise gehören in die Geschichte der philosophischen Religionslehre.

3) Vergl. Anmerk. 1. am Schl. Philosophen der neueren Zeit hielten es für überflüssig, philosophische Beweise für das Daseyn Gottes aufzustellen, da ja der Mensch Gott im Innern empfinde, oder, zum Glauben an das Daseyn Gottes genöthigt, von Gottes Daseyn auch unmittelbar überzeugt sey; vergl. *Daub Theologumena* §. 34. Pag. 111 seq.; *Clodius Grundriss der allgem. Religionslehre. Lpz.* 1818. S. 77 ff.; 187 ff. *H. Planck Kurzer Abriss der philos. Religionslehre. Gött.* 1821. Cap. 2. u. 4. Wenn unsere neuesten Theologen, wie Marheineke und dessen Schule, die Formel gebrauchen, dass das Daseyn Gottes nicht bewiesen, sondern nachgewiesen werden müsse, so meinen sie eben auch, dass die Ueberzeugung vom Daseyn Gottes nicht erst aus dem Gedanken, aus der Demonstration geschöpft werden könne, sondern dass sie ein Urbewusstseyn sey, welches sich unmittelbar aus dem geistigen Leben des Menschen erweise; s. Ph. Marheineke *Die Grundlehren der christl. Dogm. Berl.* 1819. §. 23 ff. 121:

Die Idee von Gott, wie von seinem Wesen, so von seinem Daseyn, beweiset sich blos so, dass sie sich erweiset im unmittel-

barenGefühle des tiefsten Lebens. 123: Die ursprüngliche Nothwendigkeit der Einheit menschlicher Vernunft mit dem Bewusstseyn Gottes ist der Grundbeweis, auf welchem alle andern sogenannten Beweise ruhen.
Vergl. *Ch. G. Schmid Religion und Theologie nach ihrem Wesen und Fundament. Stuttg.* 1822. I. S. 202 ff.; *H. F. W. Hinrichs Die Religion im inneren Verhältnisse zur Wissenschaft. Heidelb.* 1822. S. 97 ff.

4) In der deutschen Kirche und Religionsphilosophie wurden überhaupt diejenigen Argumente vorzüglich behandelt, welche sich besonders auf das Erkennen und geistige Leben gründen, dagegen wurde im Auslande, besonders in der englischen Kirche, die Physikotheologie, in Verbindung mit der Naturwissenschaft, sehr angelegentlich und vielseitig behandelt. Die empirische Philosophie von Locke führte zum Skepticismus, wie zum Materialismus; ersterer wurde durch David Hume am schärfsten entwickelt und auf die natürliche Theologie angewendet. S. die Schriften von Hume in Abth. II. §. 6. Anmerk. 2.; dazu: *Der neue Plato, oder Gespräche, worin verschiedene der wichtigsten Gegenstände der menschlichen Erkenntniss genauer bestimmt oder weiter ausgeführt werden.* I. *Athen.* 1787. Die *Gespräche* von Hume haben besonders Kant zu Untersuchungen über die natürliche Religion veranlasst. Die materialistische Philosophie in Frankreich stellte der natürlichen Religionslehre nicht nur ein vollständiges System des Materialismus entgegen, sondern bestritt auch den angenommenen Glaubensgrund an Gott aus der Natur und moralischen Bestimmung des Menschen; vergl. §. 6. Anmerk. 2. Durch Kant wurde die Demonstration vom Daseyn Gottes, wie schon angedeutet, neuen Prüfungen unterworfen und sie selbst durch das moralische Argument von Neuem begründet, obschon anfangs die Behauptung zu Missverständnissen führte, dass das Daseyn Gottes nicht bewiesen werden könne; s. Kant *Abhandlung über die Unmöglichkeit eines Beweises vom Daseyn Gottes aus blosser Vernunft. Nürnb.* 1791. Der Name Atheismus wurde schon im Mittelalter auch auf gewisse Lehren bezogen, welche den Glauben an das Daseyn Gottes aufzuheben schienen; daher wurde namentlich der Pantheismus im kirchlichen Sprachgebrauche schon seit dem Mittelalter als Atheismus angesehen. S. über die Namen und Anklagen der Atheisten aus der älteren Zeit J. F. Reimann *Historia universalis Atheismi et Atheorum falso et merito suspectorum. Hildesh.* 1725. Erst in der neueren Zeit hat man den Begriff des Atheismus bestimmter aufzufassen gesucht und die Lehre selbst, deren Annahme

die Idee der Gottheit aufhebt, genauer erörtert. Der Atheismus, welcher die subjective Realität der religiösen Ideen läugnete, zeigte sich, sofern er das Subjective für Modificationen der göttlichen Substanz erklärte und die Welt in Gott auflöste, als idealistischen Pantheismus, dessen Wortführer in Spinoza auftrat; s. *Spinoza Ethica ordine geometrico demonstrata*, in dess. *Opp. ed. Paulus* Vol. II.; übers. v. *F. Val. Schmidt, nebst den Briefen, welche sich auf die Gegenstände der Ethik beziehen. Berl. u. Stett.* 1812. *Grundzüge der Theologie des Spinoza*, im *kritisch. Journal der theol. Lit.* I. (1813) S. 1—16. Den idealistischen Atheismus lehrt die Philosophie von Fichte (s. die Literat. in *Bretschneiders Entwickel.* S. 54 ff.), indem diese nur eine subjective Giltigkeit der religiösen Ideen annimmt, aber die objective Wirklichkeit derselben läugnet; der materialistische Atheismus spricht sich in den Philosophien von Schelling (s. d. Literat. in *Bretschneiders Entwickel.* S. 56 ff.) und Hegel (s. dess. *Encyclopädie der philosoph. Wissenschaften. Heidelb.* 1817.; dazu *H. F. W. Hinrichs Die Religion im innersten Verhältnisse zur Wissenschaft, mit einem Vorworte von Hegel. Heidelb.* 1822.) aus, der, sofern er Gott und Welt für identisch erklärt, als naturalistischer Pantheismus sich äussert. — Vergl. *Schleiermacher Der christliche Glaube* I. S. 68. *Tholuck Die Lehre von der Sünde und vom Versöhner oder die wahre Weihe des Zweiflers.* 2. Aufl. *Hamburg* 1825. *Zweite Beilage Ueber das wahre Verhältniss des Glaubens an einen selbstbewussten Gott zu einem pantheistischen.* Der materialistische Atheismus zeigte sich auch als naturalistischer Pantheismus in dem Systeme der St. Simonisten, gemäss den Formeln: „*Puisque Dieu est tout, et que tout est en Dieu*" (s. *Bretschneider Der Simonismus und das Christenthum.* S. 32.) und „*Dieu est chair et esprit*" (*Bretschneider* a. a. O. S. 49 ff. 113 ff.).

§. 22.

Von der Einheit Gottes.

Just. Chst. Hennings Die Einigkeit Gottes nach verschiedenen Gesichtspunkten geprüft und sogar durch heidnische Zeugnisse erhärtet. Altenb. 1779. *Dan. Wyttenbach Disp. qua disquiritur: num solius rationis vi et quibus argumentis demonstrari possit, non esse plures uno Deo? Lugd. Bat.* 1780. *Ch. Meiners Historia doctrinae de vero Deo, omnium rerum auctore atque rectore. Lemg.* 1780. deutsch: *Meiners Gesch. der Lehre vom wahren Gott, übers. von Mensching. Duisb.* 1791.

Die Frage, ob man das Daseyn und die Einheit Gottes als ein Attribut Gottes aufstellen müsse, wurde (schon von den Scholastikern aufgeworfen) in der neueren Zeit bald bejaht, bald verneint und der Begriff der Einheit verschieden angegeben [1]). Die Beweise für die Einheit Gottes fanden erst gegen das Ende des 18. Jahrh. eine mehrseitige und scharfe Untersuchung [2]). Diejenigen, welche einen Dualismus [3]), Tritheismus [4]), oder Tetratheismus hegen und der Heiligenverehrung ergeben sind [5]), treten in Widerspruch mit der Lehre von der Verehrung des einen, wahren Gottes.

[1]) Die Frage: ob die Einheit Gottes als ein Attribut desselben angesehen werden könne, stellten schon Thomas von Aquino und Scotus auf, doch in einer anderen Bedeutung, als die neueren Theologen, denn die Scholastiker legten in die Frage nur den Sinn: ob die Einheit Gottes, wie dessen Daseyn, als etwas angesehen werden dürfe, was Gott habe oder besitze, und ob nicht vielmehr das Seyn und Wesen Gottes vollkommen eins und dasselbe sey. Von den neueren und neuesten Theologen, namentlich von Baier, Baumgarten, Mosheim, Buddeus, Reinhard, Ammon und einigen anderen, wurde, in den dogmatischen Schriften derselben, die Einheit Gottes als ein Attribut der göttlichen Substanz erklärt, dagegen rechneten andere, wie Gerhard, Döderlein, Eckermann, Wegscheider, Bretschneider, in ihren dogmatischen Schriften, das Daseyn und die Einheit Gottes mit Recht nicht zu den göttlichen Attributen, weil das Daseyn sowohl, wie die Einheit den Begriff Gottes nicht erweitern, sondern nur Beziehungsbegriffe sind, durch welche die Idee Gottes als real und nur auf ein Wesen bezüglich, aufgefasst wird. Der Begriff der göttlichen Einheit selbst ist in der Kirche von den ältesten Zeiten her nie klar und bestimmt aufgefasst worden, ja die Definitionen dieses Begriffes in der älteren Kirche sind sogar oft dem Pantheismus anscheinend günstig, indem sie dem Anthropomorphismus ausweichen oder wehren wollten, obschon die Kirchenlehrer, welche eine solche Definition aufstellten, weit davon entfernt waren, die Einheit Gottes im pantheistischen Sinn aufzufassen. Die catholische und protestantische Kirche spricht sich nur einfach für die Einheit Gottes aus, fügt zwar häufig hinzu, dass die Einheit in der Dreiheit sich befinde, erklärt aber nicht ausdrücklich, ob Gott speci-

fisch, oder numerisch einer sey, doch liegt Letzteres nur im Sinne der rechtgläubigen Kirche; s. das Symb. Nic. und Athanas., Conf. Aug. *Art.* I.

Ecclesiae magno consensu apud nos docent Decretum Nicenae Synodi de unitate essentiae divinae et de tribus personis verum et sine ulla dubitatione credendum esse. Videlicet, quod sit una essentia divina, quae et appellatur et est Deus etc.

S. auch Apol. Pag. 60; vergl. Art. Smalc. *Prima Pars. Art.* I. Pag. 303; Cat. min. *Art.* I. Pag. 370. Catech. maj. Pag. 400. *'ΟΡΘΟΔ. 'ΟΜΟΛ. 'Ερώτησ. ς'.* Pag. 24.

Ποῖον εἶναι τὸ πρῶτον ἄρθρον τῆς πίστεως; Πιστεύω εἰς ἕνα Θεόν.

Vergl. *'Ερώτησ. η'.* Auf die Frage (*'Ερώτησ. θ'.*), ob man glauben müsse, dass Gott auch nur als eine Person gedacht werden müsse, wenn er nur ein einiger Gott sey, lautet die Antwort Pag. 27:

Δὲν εἶναι ἀνάγκη· διατὶ ὁ Θεὸς εἶναι ἕνας εἰς τὴν φύσιν καὶ τὴν οὐσίαν μὰ τρισυπόστατος.

Ebenso *ΚΑΤΗΧ. ἢ 'ΟΡΘΟΔ. ΔΙΔΑΣΚ.* Pag. 18. Pag. 21:

Ὅτι ὁ Θεὸς εἶναι εἷς κατ' Οὐσίαν ἐν τρισὶ προσώποις. —

S. auch Pag. 83. — Von den Bekenntnisschriften der reformirten Kirche sagt die Conf. et Exposit. brev. et simpl. *Cap.* III. im *Corp. et Synt.* Pag. 4:

Deum credimus et docemus unum esse essentia vel natura, per se subsistentem. — — Pluralitatem vero Deorum abominamur.

Im Folgenden wird angedeutet, dass die Einheit auch in der Dreiheit unverletzt sey. Vergl. Eccles. per Helvet. Conf. *Art.* VI. Pag. 67. Basil. vel Mulhus. Conf. *Art.* I. Pag. 72. Gallic. Conf. *Art.* I. u. II. Pag. 77. Angl. Conf. (1562) Pag. 89. Art. XXXIX. *Art.* I. Pag. 99. Scot. Conf. *Art.* I. Pag. 111. Eccles. Belgic. Conf. *Art.* I. Pag. 129. und ebenso d. and. Conf. Die hier mit der kirchlich-protestantischen Ansicht übereinstimmende Lehre der Arminianer s. in d. Conf. s. Declaratio *Sententiae Pastorum, qui Remonstrantes voc. Cap.* II. Pag. 28. Für die Lehre der Socinianer s. Catech. Racov.

Quaest. 53. *Quaenam sunt, quae ad essentiam pertinent, ad salutem prorsus necessaria?* Sunt ea: quod Deus sit: quod sit tantum unus etc.

Vergl. *Quaest.* 56; 58; 72. „— essentia Dei — una numero." Wie die Protestanten in ihren Bekenntnisschriften, so erklären sich überhaupt die Parteien, welche die Principien der evangelischen Kirche festhalten, über die Einheit Gottes. Die gangbar gewordenen Formeln una divina essentia s. substantia

und unicus numero Deus, welche namentlich durch Buddeus (*Institut. theol. dogm. Lips.* 1724. Pag. 216.) Eingang fanden, schliessen nur den Sinn in sich, dass die Idee des vollkommensten Wesens nur einmal, real in einem Wesen, gedacht werden kann, d. i. wie Buddeus a. a. O. hinzusetzt: nihil aliud in hoc universo reperitur, cui nomen hoc tribui queat. Mehre von den älteren Theologen, wie Calov, Baier, Quenstedt u. a., bezogen die Einheit Gottes auch auf das innere Wesen desselben, dagegen sprachen und sprechen die neuesten Theologen nur von einer numerischen Einheit.

2) Schon die alte Kirche suchte Beweise (ἀποδείξεις) für die Einheit Gottes auf und bemühte sich, sie näher zu entwickeln; besonders fanden die Apologeten hierzu eine Veranlassung. Man stellte den historischen Beweis auf, doch ohne gehörige Kritik und Genauigkeit, indem man ihn aus verfälschten Versen gefeierter Dichter, aus den Sibyllinen, aus platonischen Schriften etc. etc. führte. Die Apologeten gebrauchten gern den physiko-theologischen Beweis, oder den Beweis aus der Natur und dem Weltenlaufe in negativer Form, indem sie annahmen, dass eine Welt unter vielen Gottheiten nur ungeordnet seyn und zerstört werden müsse*). Die Scholastiker entwickelten diese und andere in der Note

*) Man benutzte hierbei gern die Stelle aus Homers Ilias II. v. 204., dass die Vielherrschaft Nichts nütze, dass nur ein Herrscher erfordert werde. — Eine lange Reihe von Argumenten für die Einheit Gottes wurde in der Kirche aus dem Begriffe Gottes entwickelt, und zwar nicht sowohl als ontologische Beweise, als vielmehr in dem Sinne, dass die Heiden, welche den Begriff von Gott eingestehen, die Einheit Gottes glauben, dass sie bei ihrer Vielgötterei mit sich selbst im Widerspruche stehen müssen. *Tertullian* hat im ersten Buche s. Schrift *Contra Marcionem* diese Beweise mit grosser Reichhaltigkeit entwickelt; so folgert er aus dem Begriffe des Allmächtigen (a. a. O. Cap. 3.) die Einheit Gottes, ferner aus dem Begriffe des Weltschöpfers (Cap. 11.), des vollkommensten Wesens (auch Cap. 3. und bei *Novatian De trinitate.* Cap. 4, bei *Augustin De doctrina christiana* I. Cap. 7.), des Erhabenen (s. *Cyprianus De vanitate idolorum*). Mehr zusammengesetzt war die Beweisführung der Einheit Gottes aus dem Begriffe des vollkommensten Wesens, nämlich: dass die Individualität den Begriff einer Begränzung mit sich führe und also Gott, nur einer, über jene individuelle Einheit erhaben seyn müsse. *Lactant. Instit. Divin.* I. Cap. 7. Mit diesem Beweise ist der, besonders in der griechischen Kirche gebräuchliche, Beweis verwandt, dass die Vielheit in der Verschiedenheit der Wesen begründet sey, dass also bei der Annahme

angedeuteten Beweise sehr fleissig und fügten noch einige andere hinzu; namentlich folgerten sie aus den Begriffen der Einfachheit und des höchsten Wesens die Einfachheit Gottes. Wenn bei *Raimund von Sabunde* in der *Theolog. natural.* Cap. 5. die Einheit Gottes aus der Idee des Einen und Wahren (die in unserer Seele dieselbe mit der Idee Gottes ist) geschlossen wird, so liegt hierin noch kein Beweis für die Einheit Gottes, sondern nur eine Darstellung dessen, was der ursprüngliche Begriff schon aussagt. Eine genaue Unterscheidung dieser Begriffe finden wir aber in der ganzen älteren Kirche, bis in das 18. Jahrh., nicht; sie wurde, mit genaueren Untersuchungen über die Einheit Gottes, erst in der neueren Zeit schärfer aufgefasst; s. die oben angeführten Schriften von Hennings, Wyttenbach, Meiners; dazu H. E. G. Paulus *Einheit, Geistigkeit Gottes und Glauben, als allgemeine Grundbegriffe der Christuslehre betrachtet. Lemg.* 1788. Kants *Krit. der reinen Vern.* S. 607 ff. Garve *Vermischte Aufsätze* II. S. 294 ff.; 336 ff. *Bretschneider Dogm.* S. 317 ff.

3) Die alte Kirche hatte gegen die Manichäer und deren Nachkömmlinge, als gegen Dualisten, zu streiten. Manichäische, folglich auch dualistische Aeusserungen wurden im Anfange des 18. Jahrh. dem berühmten Peter Bayle (s. die Art. *Manichéens* und *Paulliciens* in dess. *Dictionnaire historique et critique. Roterd.* 1697. u. später öfter; vgl. dazu die im Folg. angef. *Diss.* v. *Pfaff*) vorgeworfen. Allerdings war von Bayle die manichäische Lehre als die einzige vertheidigt worden, welche die Lehre vom Bösen und von den Uebeln zu lösen im Stande sey, er hatte jedoch, als Skeptiker, diese Vertheidigung des Manichäismus nicht zu streng genommen, sondern sie nur skeptisch gegen die Kirchenlehre aufgestellt. Gegen ihn schrieb vornehmlich *Chr. Matth. Pfaff Dissertationes anti-baelianae, in quibus Petrus Baelius, qui in Dictionario historico et critico eo titulo, qui Pyrrhonem exhibet, sumta abbatis sceptici larva, dogmata christiana de sacrosancta trinitate, de incarnatione Christi, de praesentia reali corporis Christi in eucharistia, de origine mali et imputatione peccati adamitici adortus fuerat, refellitur et confutatur. Tub.* 1720.; dazu s. auch *Gf. Guil. Leibnitz Essais de Theodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal. Amst.* 1710. u. öfter. Gegründeter wurde schon im 16., noch mehr im 17. u. 18. Jahrh.

---

mehrer Götter einem Gotte immer das fehlen müsse, was der andere besitze; s. die Glaubensl. des *Joh. Damascenus* I. Cap. 5.

Aus Gleichungen der Form $x^{2n} + px^{2n-1} + \ldots + qx^2 + rx + s = 0$ kann man durch Substitution $x = y - \frac{p}{2n}$ eine Gleichung ohne das zweithöchste Glied herstellen, und zwar durch Entwickelung und Ordnung nach y diese: $y^{2n} + Py^{2n-2} + \ldots + Qy^2 + Ry + S = 0$. Wenn nun $R = 0$ ist, so ist $y = -y$, und die Gleichung bleibt ungeändert, wenn man y mit $-y$ vertauscht; folglich sind auch jeweilen zweitheilige Wurzeln, nämlich y_1 und $-y_1$, y_2 und $-y_2$ u. s. w. vorhanden, und die Gleichung ist paarlingsgerade. Wenn aber R nicht $= 0$ ist, so ist die Gleichung nicht paarlingsgerade, und kann auch nicht paarlingsgerade sein. Denn wäre sie es, so müsste $-y_1$ $= y_2$ sein, und $y_1 + y_2 = 0$, folglich $\frac{p}{2n} = 0$, also $p = 0$, und $x = y$, was nicht sein soll.

Wann ist eine Gleichung paarlingsgerade? Zu der Form $x^{2n} + px^{2n-1} + \ldots + qx^2 + rx + s = 0$ gelangt man durch Substitution $x = y - \frac{p}{2n}$, und es ist nicht zweifelhaft, dass jede paarlingsgerade Gleichung durch diese Substitution in eine Gleichung übergeht, welche kein zweithöchstes Glied hat. Wenn also $p = 0$ ist, so ist die Gleichung paarlingsgerade. Ist p nicht $= 0$, so ist die Gleichung nicht paarlingsgerade. Denn wäre sie es, so müsste $-x_1 = x_2$ sein, und $x_1 + x_2 = 0$, folglich $\frac{p}{2n} = 0$, also $p = 0$, was nicht sein soll.

Wann ist eine Gleichung dopp'l-gerade? Wenn eine Gleichung dopp'l-gerade ist, so ist sie auch paarlingsgerade, und es müssen also $p = 0$, $r = 0$ sein. Ist umgekehrt $p = 0$, $r = 0$, so ist die Gleichung paarlingsgerade, und es ist $x_1 + x_2 = 0$, $x_3 + x_4 = 0$, $x_5 + x_6 = 0$ u. s. w. Ist nun $x_1 x_2 = x_3 x_4$, so ist auch $x_1 x_2 = x_5 x_6$, $x_3 x_4 = x_5 x_6$ u. s. w., d. h. sämtliche n Produkte je zweier Wurzeln sind einander gleich, und die Gleichung ist dopp'l-gerade. Ist aber $x_1 x_2 \geq x_3 x_4$, so ist $x_1 x_2 \geq x_5 x_6$, $x_3 x_4 \geq x_5 x_6$ u. s. w., d. h. nicht alle Produkte je zweier Wurzeln sind einander gleich, und die Gleichung ist nicht dopp'l-gerade.

Siehe Meyer Hirsch §. 88 und Schlömilch Cap. 4. 1852.

Aufgabe. Es soll eine Gleichung 4. Grades gebildet werden, deren Wurzeln x_1, x_2, x_3, x_4 mit den Wurzeln y_1, y_2, y_3, y_4 der gegebenen Gleichung $y^4 + py^3 + qy^2 + ry + s = 0$ in der Beziehung stehen, dass $x_1 = y_1 + y_2$, $x_2 = y_3 + y_4$, $x_3 = y_1 + y_3$, $x_4 = y_2 + y_4$ ist.

Auflösung. Es ist $x_1 + x_2 = x_3 + x_4 = y_1 + y_2 + y_3 + y_4 = -p$, $x_1 x_2 = y_1 y_3 + y_1 y_4 + y_2 y_3 + y_2 y_4 + 2y_1 y_2 + 2y_3 y_4$, $x_3 x_4 = y_1 y_3 + y_1 y_4 + y_2 y_3 + y_2 y_4 + 2y_1 y_4 + 2y_2 y_3$, $x_1 x_2 + x_3 x_4 = 2y_1 y_3 + 2y_1 y_4 + 2y_2 y_3 + 2y_2 y_4 + 2y_1 y_2 + 2y_3 y_4 = 2q$, $x_1 x_2 - x_3 x_4 = 2y_1 y_2 + 2y_3 y_4 - 2y_1 y_4 - 2y_2 y_3 = 2(y_1 - y_4)(y_2 - y_3)$, $x_1 x_3 = y_1^2 + y_1 y_2 + y_1 y_3 + y_3 y_4$, $x_2 x_4 = y_1^2 + y_1 y_2 + y_1 y_3 + y_3 y_4$, $x_1 x_3 - x_2 x_4 = 0$, $x_1 x_4 = y_1 y_2 + y_1 y_4 + y_2^2 + y_2 y_4$, $x_2 x_3 = y_1 y_2 + y_1 y_4 + y_2^2 + y_2 y_4$, $x_1 x_4 - x_2 x_3 = 0$, $x_1 x_2 x_3 + x_1 x_2 x_4 = 2y_1 y_2 y_3 + 2y_1 y_2 y_4 + 2y_1^2 y_2 + 2y_1 y_3 y_4 + 2y_2^2 y_3 + 2y_2^2 y_4 + 2y_1 y_2 y_3 + 2y_1 y_2 y_4 + 2y_1 y_3 y_4 + 2y_2 y_3 y_4 = 2y_1 y_2 y_3 + 2y_1 y_2 y_4 + 2y_1 y_3 y_4 + 2y_2 y_3 y_4 + 2y_1^2 y_2 + 2y_2^2 y_3 + 2y_2^2 y_4 + 2y_1 y_2 y_3 + 2y_1 y_2 y_4 + 2y_1 y_3 y_4 + 2y_2 y_3 y_4 = 2r$, $x_1 x_2 x_3 - x_1 x_2 x_4 = 2y_1^2 y_2 + 2y_2^2 y_3 + 2y_2^2 y_4 + 2y_1 y_2 y_3 + 2y_1 y_2 y_4 + 2y_1 y_3 y_4 + 2y_2 y_3 y_4 - 2y_1 y_2 y_3 - 2y_1 y_2 y_4 - 2y_1 y_3 y_4 - 2y_2 y_3 y_4 - 2y_1^2 y_2 - 2y_2^2 y_3 - 2y_2^2 y_4 = 0$, $x_1 x_2 x_3 = x_1 x_2 x_4 = r$, $x_1 x_2 x_3 x_4 = (y_1 y_3 + y_1 y_4 + y_2 y_3 + y_2 y_4 + 2y_1 y_2 + 2y_3 y_4)(y_1 y_2 + y_1 y_4 + y_2^2 + y_2 y_4) = y_1^2 y_2 y_3 + y_1^2 y_2 y_4 + y_1 y_2 y_3 y_4 + y_1 y_2 y_4^2 + y_1 y_2^2 y_3 + y_1 y_2^2 y_4 + y_2^2 y_3 y_4 + y_2^3 y_4 + 2y_1^2 y_2^2 + 2y_1 y_2 y_3 y_4 + 2y_1 y_2^2 y_4 + 2y_2 y_3 y_4^2 + 2y_2^3 y_4 + 2y_1 y_2 y_3 y_4 + 2y_1 y_2 y_4^2 + 2y_2^2 y_3 y_4 + 2y_2^3 y_4 = y_1^2 y_2 y_3 + y_1^2 y_2 y_4 + y_1 y_2 y_3 y_4 + y_1 y_2 y_4^2 + y_1 y_2^2 y_3 + y_1 y_2^2 y_4 + y_2^2 y_3 y_4 + y_2^3 y_4 + 2y_1^2 y_2^2 + 2y_1 y_2 y_3 y_4 + 2y_1 y_2^2 y_4 + 2y_2 y_3 y_4^2 + 2y_2^3 y_4 + 2y_1 y_2 y_3 y_4 + 2y_1 y_2 y_4^2 + 2y_2^2 y_3 y_4 + 2y_2^3 y_4 = s$, $x_1 x_2 + x_3 x_4 = 2q$, $x_1 x_2 - x_3 x_4 = 2(y_1 - y_4)(y_2 - y_3)$, $x_1 x_3 - x_2 x_4 = 0$, $x_1 x_4 - x_2 x_3 = 0$, $x_1 x_2 x_3 + x_1 x_2 x_4 = 2r$, $x_1 x_2 x_3 - x_1 x_2 x_4 = 0$, $x_1 x_2 x_3 = x_1 x_2 x_4 = r$, $x_1 x_2 x_3 x_4 = s$.

In eo, quod, quemadmodum adoratione divina eum prosequi tenemur, ita in omnibus necessitatibus nostris ejus opem implorare possumus. Adoramus vero eum propter ipsius sublimem et divinam ejus potestatem.

Vergl. *Quaest.* 239—249; besonders

Quaest. 245. *Ergo is honor et cultus Christo ad eum modum tribuitur, ut nullum sit inter Christum et Deum hoc in genere discrimen?* Imo permagnum est. Nam adoramus et colimus Deum tanquam causam primam salutis nostrae, Christum tanquam secundam: aut, ut cum Paulo loquamur, Deum tanquam eum, ex quo omnia, Christum, ut eum, per quem omnia. *Quaest.* 246. *Quid vero sentis de iis hominibus, qui Christum non invocant, nec adorandum censent?* Prorsus non esse Christianos sentio, cum reipsa Christum non habeant. Et, licet verbis id negare non audeant, reipsa negant tamen.

Vergl. auch Ostorods *Unterr.* S. 134. Die Gegner des Socinianismus (s. *Walch Bibl. Theol. Select.* I. Pag. 923 seq.; dazu die anderen in Abth. I. §. 5. Anmerk. 8. angeführten Schriften, bes. von *Ziegler* und *Bengel*, von *Zerenner* in Abth. II. §. 17. Anm. 3. gegen d. Ende) wiesen darauf hin, dass dieser das kirchliche Trinitätsmysterium geläugnet und dagegen eine heidnische Denkart, die Apotheose eines Menschen, in die Kirche gebracht hätte. Faustus Socinus vertheidigte die Verehrung und Anbetung des Menschen Christus, der vergöttlicht worden sey, besonders gegen Francisc. Davidis (s. F. Socin. *Opp.* II. Pag. 709 seq.; 767 seq.), der in seinen 16 Glaubenssätzen (s. Salig *Histor. d. Augsb. Conf.* II. S. 880 f.) namentlich behauptet hatte:

Prop. IX. Non igitur Deus amplius dici potest [sc. Jesus], quemadmodum fortasse, cum in mundo versaretur, poterat officii ratione, nam ab officio, ut dictum est, plane cessat. X. Propter hanc eandem causam turpiter errant, qui eum nunc absentem adorant, quod nonnisi divina ratione fieri potest, cum ne tum quidem, cum praesens erat, sine maxima Dei offensione aliter, quam civili et humana quadam ratione adorari posset. XI. Quare etiam nec illi servire, nec cultum aliquem illi praestare alia ratione, quam ei obediendo ejusque praecepta servando aut possumus aut debemus. XII. Neque etiam illi confidere, nisi quatenus ea, quae nobis dixit vera esse, credamus ei, quae nobis Dei promisit nomine accepturos nos firmiter esse speremus. XIII. Illum autem invocare et auxilium ejus et opem in nostris necessitatibus implorare, perinde est, ac si quis Mariam et alios sanctos mortuos imploret, qui, nec quod exaudiant preces nostras,

nec quod aliquid nobis largiri possint, ullum, ne minimum quidem, testimonium habent. XIV. Sed nec ipsum etiam ita invocare possumus, ut pro nobis Deum oret, vel nobis a Deo aliquid impetret, non magis, quam praedictos sanctos mortuos, non enim amplius inter Deum et nos mediatoris officio fungitur. Nam quod scriptum est, eum adhuc pro nobis interpellare, nihil aliud sibi vult, quam preces, quas, dum hic erat, pro omnibus, fidem ipsi habituris, Deo obtulit, efficaces etiam nunc esse in ipsius Dei conspectu.

4) Nur die dualistische Denkart ist als eine solche zu betrachten, welche den Monotheismus wirklich aufgegeben hat, der tritheistischen und tetratheistischen kann, streng genommen, diese Beschuldigung nicht gemacht werden, da es erweislich ist, dass sie nur auffallende und unkirchliche Formeln in der Gotteslehre gebrauchte. Die Anklage des Tritheismus finden wir besonders in der Lehre von der Dreieinigkeit ausgesprochen, — eine natürliche Erscheinung, da diese ganze Lehre, ihrem ganzen Wesen nach, dem Polytheismus nahe kam und auch leicht Formen und Formeln des Polytheismus annehmen konnte; auch war es eine in der Kirche herrschende Ansicht (vgl. *Gregor von Nazianz Orat.* XXXVIII; *Ambrosius De Fide* I. Cap. 5. *Joh. Damasc.* I. Cap. 7.), dass durch die Trinitätslehre der Monotheismus des Judenthums und der Polytheismus des Heidenthums mit einander vereinigt werden könnten. Neuerlich ist in dieser Lehre dieselbe Ansicht namentlich von Ammon (in d. *wissensch. prakt. Theologie* S. 79 ff.) und von Schleiermacher (*Der christliche Glaube* II. S. 686 ff.) ausgesprochen worden, doch hat jene aussöhnende Bedeutung der Dreieinigkeitslehre in der alten christlichen Zeit keineswegs wirklich Statt gefunden, denn jene Lehre war nicht blos den Juden auffallend und anstössig, sondern auch den Heiden überhaupt (weil sie die Vergöttlichung Christi als eines vor den Augen ihrer Philosophen wenig bedeutenden Lehrers verabscheuten und weil sie überhaupt die Bedeutung der kirchlichen Trias aufzufassen nicht im Stande waren), und besonders den Platonikern der heidnischen Schulen (weil sie in der kirchlichen Lehre nur eine Entstellung und Profanirung ihrer Schullehre von der Trias im göttlichen Wesen fanden). Die Parteien, welche man in der Kirche des Tritheismus beschuldigte, gebrauchten alle entweder nur auffallende Formeln in der Trinitätslehre, oder stellten diese Lehre so dar, dass man aus der Darstellung den Tritheismus als eine Consequenz zog. Zu den Tritheisten rechnete man in der Reformationszeit einige Erklärer des kirchlichen Mysteriums von der Dreieinigkeit,

namentlich Valentin Gentilis (s. *Bened. Aretius Hist. Valent. Gentilis justo capitis supplicio Bernae affecti. Genev.* 1654. *Theod. Beza Valent. Gentilis impietatum explicitus. Genev.* 1567. *Salig Historie der Augsb. Conf.* II. S. 625; 645 ff.), welcher von den drei Personen der Gottheit die Formel aufstellte: es seien drei ewige Geister und zwar essentiali numero differentes, — eine dunkle Formel, welche wahrscheinlich bedeuten sollte: jene drei ewigen Geister seyen wesentlich von einander verschieden und nicht blos in individueller Hinsicht. Gentilis hatte aber auch sonst die ganze Trinitätslehre verworfen und seine Formel scheint bezweckt zu haben, die kirchliche Trinitätslehre als eine polytheistische darzustellen. Ganz ähnlich war die Meinung von Wilh. Sherlock, einem Manne, welcher sonst durch seine streng kirchlichen Ansichten und Schriften bekannt war, indem er in s. Schrift: *Vindiciae dogmatum de trinitate et filii Dei incarnatione. Lond.* 1690. (s. dazu d. Cit. in *Walch Bibl. Theol. Sel.* II. Pag. 935; 972 seq.) behauptete, dass die drei Personen der Gottheit als drei Geister mit einem gemeinsamen Bewusstseyn aufgefasst werden müssten. S. über den tritheistischen Streit Sherlocks *Alberti Briefe, betr. d. allern. Zust. d. Relig. in Grossbrit.* III. S. 706 ff.

5) Schon von den Reformatoren und dann von den protestantischen Polemikern ist, besonders im 17. Jahrh., der römisch- und griechisch-catholischen Kirche sehr gewöhnlich und mit Recht der Vorwurf einer polytheistischen Praxis, wenigstens der Viergötterei, gemacht worden. Man sprach diesen Vorwurf in Hinsicht auf die Marienverehrung aus, die in der catholischen Kirche zwar gleichen Schritt mit der Heiligenverehrung überhaupt hielt, aber doch, wegen ihres besonderen historischen Moments, in der Praxis noch weiter getrieben wurde, als die Heiligenverehrung überhaupt. Ohne Zweifel ist die ganze Lehre von der Heiligenverehrung ein Ueberrest heidnischer, roher Denkart, die von der cathol. Kirche auch nicht durch die scheinbar beschränkenden Formeln von δουλεία, λατρεία und προσκύνησις gerechtfertigt werden kann (s. hierzu *Jo. Dallaei Adversus Latinorum traditionem de religiosi cultus objecto disputatio. Gen.* 1654. Pag. 19 seq.), um so weniger, da jene Formeln praktisch niemals festgehalten worden sind. Die polytheistische Praxis der catholischen Kirche spricht sich überhaupt aus in der von ihr sanctionirten Verehrung der Heiligen, Bilder und Reliquien; s. hierzu *Chemnitii Examen Concil. Trid.* III. Pag. 810 seq. In den Bestimmungen des Tridentinums wird die Verehrung der Maria nicht erwähnt, sondern überhaupt nur von der Anrufung der Heiligen gesprochen; durch die Anru-

fung der Heiligen soll die Fürbitte derselben bei Gott bewirkt werden, die Heiligen aber sollen ihre Fürbitte auf das Verdienst Christi gründen und im Namen Christi Gott vortragen. Das Concil. Trid. gab in *Sess. XXV.* folg. Bestimmung:

> Mandat sancta synodus episcopis et ceteris docendi munus curamque sustinentibus, ut, — inprimis de sanctorum intercessione *), invocatione, reliquiarum honore et legitimo imaginum usu fideles diligenter instruant, docentes eos, sanctos, una cum Christo regnantes, orationes suas pro hominibus Deo offerre; *bonum atque utile esse suppliciter eos invocare* et ob beneficia impetranda a Deo per filium ejus Jesum Christum, Dominum nostrum, qui solus noster redemtor et salvator est, ad eorum orationes, opem auxiliumque confugere; — — Sanctorum quoque martyrum et aliorum cum Christo viventium sancta corpora — a fidelibus veneranda esse.

Protestantische Theologen älterer und neuerer Zeit haben sich der Behauptung römischer angeschlossen, dass durch das Tridentinum die Anrufung der Heiligen nur als bonum atque utile empfohlen, nicht aber als eine religiöse Pflicht dargestellt sey. Als solche ist sie freilich nicht mit ausdrücklichen Worten ausgesprochen worden, das Tridentinum hat sie aber indirect als eine religiöse Pflicht auf das Bestimmteste dargelegt, indem es in Sess. XXV. zu der oben erwähnten Erklärung noch die Bestimmung gab:

> [docet synodus] *illos vero, qui negant, sanctos*, aeterna felicitate in coelo fruentes, *invocandos esse*, aut qui asserunt, vel illos pro hominibus non orare, vel eorum, ut pro nobis etiam singulis orent, invocationem esse idololatriam vel pugnare cum verbo Dei adversarique honori unius mediatoris Dei et hominum, Jesu Christi, vel stultum esse in coelo regnantibus voce vel mente supplicare, *impie sentire*.

Sess. XXV. gab ferner die Bestimmung:

> Sanctorum quoque martyrum et aliorum cum Christo viventium sancta corpora, quae viva membra fuerunt Christi et templum Spiritus s. ab ipso ad aeternam vitam suscitanda et glorificanda, a fidelibus veneranda esse, per quae multa beneficia a Deo hominibus praestantur; ita ut affirmantes, sanctorum reliquiis veneracionem atque honorem non deberi vel eas aliaque sacra monumenta a fidelibus inutiliter honorari atque eorum opis impe-

*) Die römische Kirche unterscheidet Mittler der Fürbitte (mediatores intercessionis) und Mittler der Versöhnung (mediator redemtionis); mit jenem Ausdrucke bezeichnet sie die Engel und Heiligen, mit diesem Christus.

trandae causa sanctorum memorias frustra frequentari, omnino damnandos esse, prout jam pridem eos damnavit et nunc etiam damnat ecclesia. Imagines porro Christi, Deiparae virginis et aliorum sanctorum in templis praesertim habendas et retinendas eisque debitum honorem et venerationem impertiendam, non quod credatur inesse aliqua in iis divinitas vel virtus, propter quam sint colendae, vel quod ab iis sit aliquid petendum, vel quod fiducia in imaginibus sit figenda, veluti olim fiebat a gentibus, quae in idolis spem suam collocabant: sed quoniam honos, qui eis exhibetur, refertur ad prototypa, quae illae repraesentant: ita ut per imagines, quas osculamur et coram quibus caput aperimus et procumbimus, Christum adoremus et sanctos, quorum illae similitudinem gerunt, veneremur.

Vergl. auch *Sess.* XXIII. *Cap.* III. Näheres enthält noch der Catech. Rom.; hierher gehört in Beziehung auf die Verehrung der Maria *Pars* IV. *Cap.* V. Pag. 662:

Quaest. 8: *Inter eas gratulationes, quae Sanctorum causa Deo exhibentur, quaenam in Ecclesia primas partes obtinet?* Huc pertinet prima illa pars Angelicae salutationis, cum ea ad precandum utimur: *Ave Maria, gratia plena: Dominus tecum: Benedicta tu in mulieribus.* Nam Deum summis et habendis laudibus et gratiis agendis celebramus, quod sanctissimam virginem omni caelestium donorum munere cumulavit, ipsique Virgini singularem illam gratulamur felicitatem. Jure autem sancta Dei Ecclesia huic gratiarum actioni preces etiam et implorationem sanctissimae Dei Matris adjunxit; qua pie atque suppliciter ad eam confugeremus, ut nobis peccatoribus sua intercessione conciliaret Deum bonaque tum ad hanc, tum ad aeternam vitam necessaria, impetraret. Ergo nos exsules filii Evae, qui hanc lacrymarum vallem incolimus, assidue misericordiae Matrem ac fidelis populi Advocatam invocare debemus, ut oret pro nobis peccatoribus, ab eaque hac prece opem et auxilium implorare, cujus et praestantissima merita apud Deum esse et summam voluntatem juvandi humanum genus, nemo, nisi impie et nefarie, dubitare potest.

Ueber die Verehrung der Heiligen spricht der Catech. rom. *Pars* III. *Cap.* II. Pag. 501 seq.:

Quaest. 4. *Adversaturne huic praecepto* [sc. primo Decalogi] *cultus, qui ex recepto Ecclesiae usu Sanctis tribuitur?* Illud etiam in hujus praecepti explicatione accurate docendum est, venerationem et invocationem sanctorum Angelorum ac beatarum animarum, quae coelesti gloria perfruuntur, aut etiam corporum ipsorum sanctorumque cinerum cultum, quem semper Catholica Ecclesia adhibuit, huic legi non repugnare. Quis enim adeo demens est,

qui, edicente Rege, ne se pro Rege quisquam gerat aut regio cultu atque honore affici patiatur, continuo putet nolle Regem, suis ut magistratibus honos deferatur? Etsi enim Angelos Christiani adorare dicuntur exemplo Sanctorum veteris Testamenti, non eam tamen illis venerationem adhibent, quam Deo tribuunt: quodsi legimus interdum Angelos recusasse, ne se homines venerarentur, eo fecisse intelligendum est, quod sibi eum honorem haberi nolebant, qui soli Deo deberetur. — — Ex quibus etiam colligi poterit, tantum abesse, ut Sanctis, qui in Domino dormierunt, honore afficiendis atque invocandis et sacris eorum reliquiis cineribusque venerandis Dei gloria minuatur, ut eo maxime augeatur: quo magis hominum spem excitat, confirmat et ad Sanctorum imitationem cohortatur.

Die Antwort von *Quaest.* 5. *Unde illa Sanctorum veneratio et invocatio in Ecclesiam defluxit?* erklärt, dass sie auf einer Gewohnheit beruhe, die von den Aposteln herstamme (consuetudo — ab Apostolis accepta); hiermit stimme selbst die h. Schrift überein (nach Ezech. 41. Hebr. 11), und dann heisst es:

ob eam etiam causam magis colendi et invocandi sunt, quod pro salute hominum preces assidue faciunt multaque eorum merito et gratia Deus in nos confert beneficia.

Hier bleibt also das Verdienst Christi ausgeschlossen und Gott soll den Menschen Wohlthaten erzeigen wegen des Verdienstes der Heiligen.

Quaest. 7. *An doctrina de uno mediatore Christo tollit Sanctorum invocationem?* Etsi fatendum est, unum nobis mediatorem propositum Christum Dominum — — qui pro nobis interpellare non cessat, ex eo tamen nullo modo sequi potest, quo minus ad Sanctorum gratiam confugere liceat. Nam si propterea subsidiis Sanctorum uti non liceat, quod unum patronum habemus Jesum Christum: nunquam id commisisset Apostolus, ut se Deo tanto studio fratrum viventium precibus adjuvari vellet, neque enim minus vivorum preces, quam eorum, qui in coelis sunt, Sanctorum deprecatio, Christi mediatoris gloriam et dignitatem imminuerent. — *Quaest.* 8. *Undenam reliquiarum virtus confirmatur?* Cui fidem non faciant et honoris, qui Sanctis debetur, et patrocinii, quod nostri causa suscipiunt, mirabiles effectae res ad eorum sepulchra et oculis et manibus membrisque, omnibus captis, in pristinum statum restitutis, mortuis ad vitam revocatis, ex corporibus hominum ejectis daemoniis? quae non audisse, ut multi, non legisse, ut plurimi gravissimi viri, sed vidisse, testes locupletissimi sancti Ambrosius et Augustinus literis tradiderunt. Quid multa? si vestes, sudaria, si umbra Sanctorum, priusquam e vita migrarent, depulit morbos viresque resti-

tuit: quis tandem negare audeat, Deum per sacros cineres, ossa caeterasque Sanctorum reliquias eadem mirabiliter efficere?

Vergl. *Bellarmin De Sanct. beat.* II. Pag. 719 seq. *Sailer Eccl. Cath. de cultu Sanctorum doctrina. Monach.* 1797. Ueber die Engelverehrung s. §. 29. — In *Quaest.* 9—15 wird über die Bilder gehandelt. *Quaest.* 11. *Quibus praesertim modis per imagines potest divinum numen violari?* Die Antwort geht dahin, dass diess geschehe, wenn man die Bilder wie Gott verehre, oder ihnen eine Göttlichkeit, oder göttliche Kraft beilege, oder wenn man durch Bilder Gott darstellen will. Endlich heisst es in

Quaest. 14. *Quis est legitimus in Ecclesia imaginum usus?* Non solum autem licere in Ecclesia imagines habere et illis honorem et cultum adhibere, ostendet Parochus, cum honos, qui illis exhibetur, referatur ad prototypa, verum etiam maximo fidelium bono ad hanc usque diem factum declarabit. — Parochus — — docebit, imagines factas ad utriusque Testamenti cognoscendam historiam, atque ejus memoriam identidem renovandam: qua divinarum rerum memoria excitati, ad colendum atque amandum ipsum Deum vehementius inflammemur. Sanctorum quoque imagines in templis positas demonstrabit, ut et colantur et, exemplo moniti, ad eorum vitam ac mores nos ipsos conformemus.

S. auch die *Professio fidei* in Absch. I. §. 6. Anmerkung 5. Doch wurde in der catholischen Kirche der Verehrung der Maria, als einer göttlichen Person, von den freisinnigeren Parteien, namentlich von den Jansenisten im Gegensatze zu den Jesuiten, häufig widersprochen, oder die kirchlich rohe Vorstellung von der Fürbitte der Maria wenigstens gemildert und geläutert. Auch in der neueren Zeit hat sich in der römisch-catholischen Kirche der Streit über die Marienverehrung häufig wiederholt; die alte Lehre ist in neuester Zeit vertheidigt worden in *J. A. Möhler Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnissschriften. Mainz.* 1835. §. 45. — Die griechisch-catholische Kirche folgt in der Praxis der Heiligenverehrung der römisch-catholischen; auch in ihr nimmt die Maria den ersten Rang unter den Heiligen ein. Die *'ΟΡΘΟΔ. 'ΟΜΟΛΟΓ.* spricht bei Erörterung des dritten Glaubensartikel (dass Christus Mensch geworden sey in der Maria durch den h. Geist) von der Marienverehrung Pag. 84:

'Ερώτ. μ'. Τί ἄλλο περιέχεται εἰς τὸ ἄρθρον τοῦτο; Διὰ τὴν πάναγνον παρθένον τὴν Θεοτόκον Μαρίαν, τὴν ὁποίαν ἔστωντας καὶ νὰ ἀξιωθῇ νὰ πληρώσῃ τόσον μυστήριον, ἔχουσι χρέος ὅλοι οἱ ὀρθόδοξοι, νὰ τὴν δοξάζουσι πρεπού-

μενα, καὶ νὰ τὴν εὐλαβοῦνται, ὡς Μητέρα τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἢ μᾶλλον εἰπεῖν, ὡς Θεοτόκον· διὰ τοῦτο ἡ ἐκκλησία χαιρετισμὸν τῆς ἔκαμε — — εἰς τὸν τρόπον τοῦτον· Θεοτόκε παρθένε, χαῖρε, κεχαριτωμένη Μαρία, ὁ Κύριος μετὰ σοῦ· εὐλογημένη σὺ ἐν γυναιξὶ, καὶ εὐλογημένος ὁ καρπὸς τῆς κοιλίας σοῦ, ὅτι Σωτῆρα ἔτεκες τῶν ψυχῶν ἡμῶν.

Ferner wird in der Antwort der 41. Frage ausdrücklich erklärt Pag. 86:

καὶ αὐτὴ ἡ ἐκκλησία μὲ τὴν ἐξουσίαν, ὅπου ἔχει, προστάσσει, νὰ δοξάζωμεν πολλὰ συνεχῶς τὴν παρθένον μὲ τὸν χαιρετισμὸν τοῦτον εἰς τὸν καιρὸν τῆς προσευχῆς. — Pag. 87. [Antw. auf die 42. Fr.] ἔτι δὲ εὑρίσκεται καὶ τοιαύτη διδασκαλία εἰς τὸν χαιρετισμὸν τοῦτον, εἰς τὸν λόγον, ὅπου ὀνομάζει τὴν Παρθένον κεχαριτωμένην· πῶς αὐτὴ εἶναι μέτοχος τῆς θείας χάριτος, περισσότερον παρὰ καὶν ἕνα ἄλλο κτίσμα· διατὶ εἶναι μήτηρ Θεοῦ· καὶ διὰ τοῦτο ἡ ἐκκλησία τὴν ὑψώνει ὑπὲρ τὰ Χερουβὶμ καὶ Σεραφίμ· καὶ τῶρα αὐτὴ ὑπεραίρει πάσας τὰς χορείας τῶν ἀγγέλων· Ἱσταμένη ἐκ δεξιῶν τοῦ Υἱοῦ τῆς, ἐν πάσῃ τιμῇ καὶ δόξῃ· — — τὸν χαιρετισμὸν τοῦτον [Ps. 45, 10] καθ' ἕνας ἀπὸ τοὺς ὀρθοδόξους χριστιανοὺς πρέπει μετ' εὐλαβείας νὰ τὸν λέγῃ, ζητῶντας τὴν μεσιτείαν τῆς Παρθένου· — πολλὰ γὰρ ἰσχύει δέησις μητρὸς πρὸς εὐμένειαν Υἱοῦ.

Auch Metrophanes Critopulus macht ausdrücklich darauf aufmerksam, dass Maria, als Mittlerin, — aber auch nur als solche, denn sie vermag nicht mehr zu seyn — bei ihrem Sohne, vor allen anderen Heiligen angerufen werden müsse; s. dess. *ΟΜΟΛΟΓΙΑ Κεφ. ιζ. Περὶ ἐπικλήσεως τῶν ἁγίων.* Pag. 135:

Ὅθεν ἡ καθολικὴ ἐκκλησία πλὴν τοῦ πρεσβεύειν τὸν θεὸν ὑπὲρ ἡμῶν καὶ πάντα τἀναγκαῖα ἡμῖν παρ' ἐκείνου αἰτεῖν, οὐδενὸς ἄλλου δεῖται παρά του τῶν ἁγίων· οὐδὲ παρ' αὐτῆς τῆς ἁγίας θεοτόκου· ἣν ὡς μὲν πάντων τῶν ἁγίων ὑπερέχουσαν καὶ πολλῷ πλείονα ἐκείνων παῤῥησίαν πρὸς τὸν υἱὸν ἔχουσαν, πρώτην τῶν ἄλλων ἐπικαλούμεθα εἰς πρεσβείαν· ὡς δὲ τῇ ἑαυτῆς δυνάμει μηδὲν δυναμένην ποιῆσαι πλὴν τοῦ πρεσβεύειν, καὶ ἡμεῖς οὐδενὸς ἄλλου παρὰ ταύτης δεόμεθα πλὴν τοῦ πρεσβεύειν καὶ ἱκετεύειν τὸν αὐτῆς υἱὸν καὶ θεὸν ὑπὲρ ἡμῶν.

Vergl. auch *Acta Wurtemb.* Pag. 128 gegen das Ende. Die *ΚΑΤΗΧ. ἢ ΟΡΘΟΔ. ΔΙΔΑΣΚ.* enthält keine besonderen Bestimmungen über die Marienverehrung, obschon die Maria mit dem Prädicate εὐλογημένη häufig bezeichnet wird. Was die Verehrung der Maria betrifft, scheint daher von der *Κατήχησ.* in den Erklä-

rungen über die Verehrung der Heiligen überhaupt zusammengefasst zu werden. Die Heiligen sind, nach der Lehre der griechischen Kirche, nur Fürbitter bei Gott, können aus eigener Kraft dem Menschen nicht helfen, sondern diesem nur die Gnade Gottes durch Fürbitte erwerben. Die Heiligenanrufung wird von der Kirche auf die Stellen der Schrift Röm. 15, 30; 2. Cor. 1, 10; Phil. 1, 4; Act. 12, 5; Apocal. 6, 9; 11, 16. gegründet. *Ὀρθοδ. Ὁμολ. Γ.* Pag. 327:

Ἐρώτησ. νβ'. Ἐπικαλούμεθα τὴν μεσιτείαν τῶν ἁγίων πρὸς τὸν Θεὸν, διὰ νὰ παρακαλοῦσι δι' ἡμᾶς· καὶ ἐπικαλούμεθα αὐτοὺς, ὄχι ὡς θεούς τινας, ἀλλ' ὡς φίλους αὐτοῦ, τοῦ ὁποίου δουλεύουσι καὶ τὸν ὁποῖον δοξολογοῦσι καὶ λατρεύουσι· καὶ χρειαζόμεθα τὴν βοήθειάν τους, ὄχι ὡς ἂν νὰ μας ἐβοηθοῦσαν ἐκεῖνοι ἀπὸ τὴν ἐδικήν τους δύναμιν· μὰ διατὶ ζητοῦσιν εἰς ἡμᾶς τὴν χάριν τοῦ Θεοῦ μὲ ταῖς πρεσβείαις τους.

Auf den Einwurf, dass die Heiligen vom Gebete der Menschen nichts wissen und hören, wird geantwortet Pag. 330:

πῶς καλὰ καὶ ἐκεῖνοι ἀφ' ἑαυτοῦ των δὲν ἠξεύρουσιν οὔτε ἀκούουσι τὰς ἡμετέρας δεήσεις, μὲ ὅλον τοῦτο κατὰ ἀποκάλυψιν, καὶ θείαν χάριν, ὁποῦ τους ἐχάρισεν ὁ Θεὸς πλουσίως, καὶ γνωρίζουσι καὶ ἀκούουσι.

Und auch aus diesem Grunde wird Pag. 331 hinzugefügt:

μάλιστα ἂν καταφρονήσωμεν τὴν μεσιτείαν τῶν ἁγίων, παροξύνομεν τὰ μέγιστα τὴν θείαν μεγαλειότητα, δὲν τιμῶντες τοὺς εἰλικρινῶς δουλεύσαντας αὐτῇ.

Schlüsslich macht die *Ὀρθοδ. Ὁμολ.* nochmals darauf aufmerksam, dass die Ehre, welche den Heiligen, als Brüdern der Menschen, erwiesen werde, auf Gott übergehe, dass die Heiligen durch ihre Vermittelung Hilfe dem Menschen verschaffen und diesen bei Gott vertreten. — Metrophanes Critopulus theilt auch die Formeln mit (in seiner *Ὁμολ.* a. a. O. Pag. 133 seq.), deren sich Christus und die Heiligen bei ihren Fürbitten bei Gott ohngefähr bedienen sollen, um zu zeigen, inwiefern und wie sehr sich die Fürbitte Christi und der Heiligen von einander unterscheiden. Christus beruft sich dabei auf sein vollkommenes Verdienst und Gott antwortet dann:

ναὶ υἱέ μου ἀγαπητὲ, ἐπειδὴ σὺ τοῦτο θέλεις, κἀγὼ θέλω.

Die Heiligen dagegen flehen Gott demüthig an, dass er nicht ihrer guten Werke und Verdienste wegen, sondern nur um des Verdienstes Christi willen (*οὐκ ἐν τοῖς ἡμετέροις κατορθώμασιν ἢ ἀκριβοδικαίοις, οὐ γὰρ ἔχομεν τοιοῦτόν τι δίκαιον παρά σοι, ἀλλ' ἐν τοῖς κατορθώμασι καὶ ἀκριβοδικαίοις τοῦ μονογενοῦς σου υἱοῦ — Ἰησοῦ Χριστοῦ*) der Menschen gedenken und sie von ihrem Jammer befreien

wolle. Gott soll dann den heiligen Fürbittern antworten: Wegen des vollkommenen Verdienstes Christi will und werde ich stets euerer Brüder auf Erden gedenken, und weil ich an euerer Liebe zu eueren Brüdern Wohlgefallen habe, so will ich euch und eueren Brüdern auf der Erde die Verheissung schenken, die ich meinen Auserwählten versprochen habe. Vergl. auch *Acta Wurtemb. Κεφ. κα'. Περὶ θεραπείας τῶν ἁγίων.* Pag. 127. Endlich macht Metrophanes Critopulus auch darauf aufmerksam, dass die griechische Kirche die (römische) Lehre von einem überflüssigen Verdienste der Heiligen verwerfe, und den Wucher mit demselben bezeichnet er als eine Schande der Kirche, als einen Kirchenraub und öffentlichen Betrug, wenn er in seiner *Ὁμολογ.* im oben angef. Cap. sagt Pag. 138:

Τὸ δὲ λέγειν τοὺς ἁγίους ἔχειν τιν' ἀκριβοδίκαια παρὰ τῷ θεῷ καὶ περιττὰ μέντοι, δι' ὧν δύνανται πολλοὺς ἁμαρτωλοὺς σῶσαι, κἀντεῦθεν τὰ τῶν ἁγίων περισσεύματα, ὡς ἐκεῖνοι οἴονται, εἰς ὠνησιν προτιθέναι τοῖς βουλομένοις καὶ ταῦτα πιπράσκειν ὥσπερ λάχανα, ταῦθ' ὡς ἀληθῶς ὕβρις τῆς ἐκκλησίας ἐστι, μᾶλλον δὲ τῶν τὰ τοιαῦτα τολμώντων, ἐπ' οὐδενὶ ἄλλῳ ἐπινοηθεῖσα, ἢ ἐπ' αὐξήσει βαλαντίου· ὅπερ ὡς ἱερόσυλον καὶ καπηλευτικὸν ἡ τοῦ Χριστοῦ ἐκκλησία μισεῖ καὶ ἀποτρέπεται.

Die *ΚΑΤΗΧ. ἢ ΟΡΘΟΔ. ΔΙΔΑΣΚ.* spricht bei Erörterung des ersten Gebotes von der Heiligenverehrung (Pag. 86), sie folgt in dieser Lehre der *Ὀρθοδ. Ὁμολ.*, ist aber weniger bestimmt und wohl freier, als diese. Sie macht zunächst auf den grossen Unterschied (*διαφέρει πολὺ*) aufmerksam zwischen der Anrufung Gottes und der Heiligen, nämlich (a. a. O.):

ἐκείνη μὲν εἶναι βαθυτάτη Ὑπόκλισις εἰς αὐτόν, καὶ καθολικὴ Ἐλπὶς εἰς τὴν θείαν του μόνου Μεγαλωσύνην· ἡ δὲ τῶν Ἁγίων Ἐπίκλησις εἶναι Ἕνωσις τῶν ἡμετέρων Προσευχῶν μὲ τὰς Προσευχὰς αὐτῶν.

Dabei wird ausdrücklich bemerkt, dass die Heiligenanrufung durch die mächtige Vermittlung (*κραταιοτάτη μεσιτεία*) Christi bei Gott dem Vater begründet sey. Ferner heisst es:

Οὕτω καὶ οἱ Ἅγιοι αὐτοὶ ἔτι ζῶντες προσηύχοντο ὑπὲρ ἄλλων καὶ ἄλλοι ὑπὲρ αὐτῶν — καὶ ἄλλοι δι' ἄλλους· πολλῷ μᾶλλον προσεύχονται μετὰ Θάνατον πλησιέστεροι ὄντες πρὸς Θεὸν καὶ ἡνωμένοι μετ' αὐτοῦ [Vergl. auch *Ὀρθοδ. Ὁμολ.* Pag. 329; *Act. Wurtemb.* Pag. 128 und 242 seq.; 247 seq.]. *Ἁμαρτάνουσι δὲ προφανέστατα ὅσοι ἀποδίδουσιν εἰς τοὺς Ἁγίους Τιμὴν ἰσόθεον, ἐλπίζοντες αὐτοῖς ἐπίσης, καθὼς καὶ εἰς τὸν Θεὸν διὰ Δεισιδαιμονίαν μᾶλλον, παρὰ δι' Εὐλάβειαν.*

Endlich folgt die Erklärung:

Ἡ μεγίστη Τιμὴ, τὴν ὁποίαν ἠμποροῦμεν, νὰ προσφέρωμεν εἰς τοὺς Ἁγίους, εἶναι τὸ νὰ σπουδάζωμεν νὰ μιμώμεθα τὴν Ζωήν των, ἑορτάζοντες τὰς Μνείας των χριστιανικῶς, καὶ ἐλπίζοντες εἰς τὸν Θεὸν, εἰς τὸν ὁποῖον ἤλπισαν καὶ αὐτοί.

Vergl. auch Pag. 85. zu Metrophanes a. a. O. Pag. 138.

Was den Bilderdienst betrifft, so ist auch dieser in der griechischen Kirche sanctionirt. Die *ΟΡΘΟΔ. ΟΜΟΛ.* bemerkt ausdrücklich, dass er dem 2. Gebote nicht entgegenstehe; sie erklärt auf die (55.) Frage im dritt. Th. über die Anbetung der Bilder Pag. 337:

ἡ εἰκὼν εἶναι παράστασις ὁποῦ παριστάνει πρᾶγμα ἀληθινόν· ὁποῦ ἔχει τὴν ὕπαρξίν του εἰς τὸν κόσμον· ὡς ἡ εἰκὼν τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν Χριστοῦ, καὶ τῆς ἁγίας παρθένου Μαρίας καὶ ὁλωνῶν τῶν ἁγίων.

Daher bete man auch nicht die Bilder, sondern die Heiligen, deren Abbildung sie sind, an, stelle sich diese so vor, als ob man sie vor Augen sehe und betrachte die Verehrung der Bilder nicht als eine solche, wie sie Gott erwiesen werde Pag. 338:

μὰ ἡμεῖς ὅταν τιμῶμεν τὰς εἰκόνας καὶ τὰς προσκυνοῦμεν, δὲν προσκυνοῦμεν τὰ χρώματα ἢ τὰ ξύλα· μὰ τοὺς ἁγίους ἐκείνους, τῶν ὁποίων εἶναι αἱ εἰκόνες, δοξάζομεν μὲ προσκύνησιν δουλείας, βάλλωντας μὲ τὸν νοῦν μας τὴν ἐκείνων παρουσίαν εἰς τὰ ὀμμάτια μας. — Pag. 339: *ἡ προσκύνησις λοιπὸν τῶν ἁγίων εἰκόνων, ὁποῦ γίνεται εἰς τὴν ὀρθόδοξον ἐκκλησίαν, δὲν ἀθετεῖ τὴν ἐντολὴν ταύτην· διατὶ δὲν εἶναι ἡ αὐτὴ μετ' ἐκείνην ὁποῦ προσφέρομεν εἰς τὸν Θεόν.*

Damit man aber um so mehr an die Heiligen selbst bei deren Bilder denke, sey es nöthig Pag. 340:

ὥστε νὰ ἔχῃ πᾶσα εἰκὼν τὴν ἐπιγραφὴν της τίνος ἁγίου νὰ εἶναι, διὰ νὰ πληρώνεται εὐκολώτερον ἡ γνώμη τοῦ προσευχομένου.

Metrophanes (*Ὁμολ. κεφ. ιε΄ Περὶ ἁγίων εἰκόνων* Pag. 123 seq.) gründet die Bilderverehrung darauf, dass Moses, auf Befehl Gottes, Cherubim auf die Bundeslade habe setzen müssen, und dass Usias durch ein unheiliges Anrühren der Lade von Gott selbst getödtet worden sey; er erklärt, dass die Kirche Gott nicht bildlich darstelle (Pag. 125.), sondern Christum und die Heiligen, unter diesen besonders die Maria, und fügt hinzu:

Αἷς ἁγίαις εἰκόσι καὶ τιμὴν τὴν προσήκουσαν ἀπένειμεν· οὐ λατρευτικὴν ἢ δουλικὴν, ἄπαγε· αὗται γὰρ θεῷ μόνῳ προσήκουσιν· *).

*) Im Folgenden (Pag. 126 seq.) beschreibt Metrophanes die

Vergl. dazu *Acta Wurtemb.* Pag. 245. Ausserdem gibt Metrophanes noch die ausdrückliche Erklärung:

Τούτων οὖν εἰκόνας ἡ ἐκκλησία ἐποίει οὐ γλυπτὰς, οὐδὲ λαξευτὰς, ἀλλὰ γραπτὰς μόνον.

Mit der Lehre der orthodoxen Kirche steht die Lehre des reformirt gesinnten Cyrillus Lucaris im Widerspruche, welcher auf die Frage: Quid nobis de Imaginibus sentiendum sit? antwortete (s. *Articuli Confessionis Basileensis. Basil.* 1647. im 2. Th. des *Corp. et Synt.* Pag. 61.):

Quod a divina et sacra docemur Scriptura, quippe quae diserte dicat: *Non facies tibi sculptile* — —, quum non creaturam, sed Creatorem et Opificem coeli et terrae solum colere solumque adorare debeamus. Ex quibus patet, nos picturam — non reprobare, imo vero effigies et Christi et Sanctorum habere, ei, qui voluerit, concedimus, verum earum adorationem et cultum utpote a Spiritu sancto in sacra scriptura prohibitum detestamur, ne Creatoris ac conditoris loco colores, artificium et creaturas ignari adoremus.

Die *ΚΑΤΗΧ. ἢ ὈΡΘΟΔ. ΔΙΔΑΣΚ.* spricht bei Erörterung des zweiten Gebotes Pag. 87—91. über den Bilderdienst, zeigt, inwiefern dieser nicht gegen das zweite Gebot streite, führt diejenigen, welche gegen das zweite Gebot in Beziehung auf den Bilderdienst sündigen, unter den vier Classen auf: α) *Οἱ Φιλήδονοι καὶ Φιλόπλουτοι.* β) *Οἱ ὑποκριτικοὶ Προσκυνηταί.* γ) *Οἱ ὑποκριτικοὶ Νηστευταί.* δ) *Οἱ Δεισιδαίμονες,* und dann wird Pag. 89. ausdrücklich erklärt:

α. μὲν ζωγραφοῦμεν ὄχι τὸν ἀόρατον καὶ ἀμίμητον Θεὸν, ἀλλὰ τὸν ἐπιφανέντα Σωτῆρα εἰς τὸ Εἶδος τῆς προσληφθείσης Ἀνθρωπότητος καὶ τοὺς πιστοὺς αὐτοῦ Θεράποντας· β. δὲ αἱ Εἰκόνες δὲν ζωγραφοῦνται διὰ νὰ τὰ λατρεύωμεν, ἀλλὰ διὰ νὰ διεγείρωσιν εἰς ἡμᾶς ζωηρὰν τὴν Ἀνάμνησιν τῶν Μεγαλείων τοῦ Θεοῦ, καὶ τῆς Ἀρετῆς τῶν ἁγίων Ἀνδρῶν. γ. Ἡ τῶν Εἰκόνων προσκύνησις δὲν ἀναφέρεται εἰς αὐτὰς, ἤγουν εἰς τὸ Σανίδιον, ἢ τὸν Τοῖχον — — ἀλλ' εἰς τὰ εἰκονιζόμενα δι' αὐτῶν πρωτότυπα. — — Pag. 90. *Αὐτὰς δὲ τὰς Εἰκόνας τιμῶμεν μὲ μόνον τὸν Ἀσπασμὸν, ἤγουν τὸ φίλημα.*

Der Unterschied zwischen der Verehrung des Christusbildes und der Heiligenbilder wird Pag. 90. so angegeben:

Ἐκείνη ὑφίσταται εἰς βαθυτάτην Ὑπόκλισιν τῆς καρδίας ἔμ-

Weise des Bilderdienstes und macht darauf aufmerksam, dass der Ausdruck *προσκυνεῖν* nichts anderes bedeute, als: *τὸ τοῖς χείλεσι φιλεῖν.*

προσθεν τοῦ εἰκονιζομένου Δημιουργοῦ καὶ Δεσπότου τῶν ὅλων· αὕτη δὲ εἶναι φανέρωσις Τιμῆς χρεωστουμένης πρὸς τοὺς Ἁγίους, ὡς φίλους Θεοῦ, καὶ συγγενῆ μεθ' ἡμῶν Μέλη ἑνὸς καὶ τοῦ αὐτοῦ σώματος, τῆς Ἐκκλησίας.

Was die Reliquien betrifft, so findet sich weder in der Ὀρθοδ. Ὁμολ., noch in der Κατηχ. ἢ Ὀρθοδ. Διδασκ. eine Erklärung über dieselben; die Aussprüche des Metrophanes in seiner Ὁμολογία Κεφ. ις'. Περὶ ἁγίων λειψάνων. Pag. 128. und des Patriarchen Jeremias in d. *Act. Wurtemb.* Pag. 243 seq.; 252. zeigen aber, dass der Reliquiendienst von der griechischen Kirche beobachtet wird, dass die griech. Kirche den Reliquien selbst ungewöhnliche, Wunder bewirkende Kräfte zuschreibt. Metrophanes a. a. O. sagt:

Τὴν αὐτὴν δὲ τιμὴν ἀπονέμει ἡ ἐκκλησία καὶ τοῖς ἁγίοις λειψάνοις, εἰ μόνον ἀληθῆ καὶ ἀνόθευτα εἴη*). — ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ τίμιον καὶ ἔνδοξον θέλων ἀποδεῖξαι τὸν τοιοῦτον τρισόλβιον θάνατον, ἅτε δὴ ὑπὲρ τοῦ μονογενοῦς αὐτοῦ υἱοῦ γενόμενον, ἐπέθηκε τοῖς λειψάνοις τῶν ὑπὲρ ἐκείνου θανόντων χάριν καὶ δωρεὰν τοῦ παναγίου πνεύματος.

Dass den Reliquien der Heiligen die Gnade des h. Geistes innewohne, sollen beweisen (Pag. 129.)

τὰ διὰ τῶν ἁγίων λειψάνων γενόμενα θαύματα· οἷον δαιμόνων φυγὰς καὶ ποικίλων νοσημάτων θεραπείας.

Jeremias in *Act. Wurtemb.* Pag. 243.

Ἀλλὰ καὶ τὰ τούτων ἅγια λείψανα πολυτρόπως τὰς εὐεργεσίας πηγάζουσι: καὶ μηδεὶς ἀπιστείτω.

Die protestantische Kirche und die evangelischen Parteien in derselben haben sich entschieden gegen die Anrufung und Verehrung der Heiligen, Bilder und Reliquien ausgesprochen, und dadurch die Lehre von dem einigen Gott und dem einigen Mittler, Christus, streng aufrecht erhalten. Die Symbole der lutherischen Kirche sprechen sich hierüber zunächst aus in der Aug. Conf. *Art.* XXI. Pag. 19:

De cultu Sanctorum docent, quod memoria Sanctorum proponi potest, ut imitemur fidem eorum et bona opera juxta vocationem. — Sed Scriptura non docet invocare Sanctos seu petere auxilium a Sanctis, quia unum Christum nobis proponit mediatorem. Apol. *Art.* IX. Pag. 223: Confessio nostra probat honores Sanctorum.

*) Metrophanes setzt diese Worte der römischen Kirche entgegen, in welcher von einem Heiligen drei, vier und mehr Köpfe und ebensoviel Hände und Füsse aufgewiesen und verehrt werden.

Nam hic triplex honos probandus est. Primus est gratiarum actio. Debemus enim Deo gratias agere, quod ostenderit exempla misericordiae, quod signaverit, se velle salvare homines etc. Secundus cultus est confirmatio fidei nostrae; cum videmus Petro condonari negationem, erigimur et nos, ut magis credamus etc. Tertius honos est imitatio, primum fidei, deinde ceterarum virtutum, quas imitari pro sua quisque vocatione debet. — — Pag. 224: Porro ut maxime pro Ecclesia orent Sancti, tamen non sequitur, quod sint invocandi. Quamquam Confessio nostra hoc tantum affirmat, quod Scriptura non doceat Sanctorum invocationem, seu petere a Sanctis auxilium. Cum autem neque praeceptum, neque promissio, neque exemplum ex Scripturis de invocandis Sanctis afferri possit, sequitur conscientiam nihil posse certi de illa invocatione habere. — Pag. 225: Deinde adversarii non solum invocationem in cultu Sanctorum requirunt, sed etiam applicant merita Sanctorum pro aliis, et faciunt ex Sanctis non solum Deprecatores, sed etiam Propiciatores. Id nullo modo ferendum est; — quamquam distinguunt de Mediatoribus intercessionis et Mediatoribus redemptionis, tamen plane faciunt ex Sanctis Mediatores redemptionis. — Pag. 227: — applicant merita Sanctorum aliis, sicut merita Christi, jubent confidere meritis Sanctorum, quasi reputemur justi propter merita Sanctorum etc. Nihil hic fingimus. — Ubi autem institutus est ille ordo a Deo, quem dicit iste, quod debeamus ad auxilia Sanctorum confugere? — Pag. 228: (beata Maria) quae, etsi est dignissima amplissimis honoribus *), tamen non vult se aequari Christo, sed potius exempla sua nos intueri et amplecti vult. — Pag. 229: Videtur initio mentio Sanctorum, qualis est in veteribus orationibus, tolerabili consilio recepta esse. Postea secuta est invocatio, invocationem prodigiosi et plusquam Ethnici abusus secuti sunt. Ab invocatione ad imagines ventum est, hae quoque colebantur, et putabatur eis inesse quaedam vis, sicut Magi vim inesse fingunt imaginibus signorum coelestium certo tempore sculptis etc.

Art. Smalc. *Art.* II. Pag. 310. *De invocatione Sanctorum*:

Etsi — pro nobis orent — Sancti in terris et fortassis etiam in coelis, tamen inde non sequitur — Sanctos a nobis esse invocandos, adorandos jejuniis, feriis, Missis — et aliis modis honorandos; — hoc enim idololatricum est et hic honos soli Deo

*) Hier allein wird in den lutherischen Symbolen über den Mariendienst gesprochen; es erhellt, dass sich Melanchthon (— und auch Luther —) der damals gangbaren höheren Ausdrücke über die Maria nicht enthielt. Vgl. §. 34. Anm. 6.

tribuendus est. Potes quidem, ut Christianus et Sanctus, in terris pro me orare, non in una tantum, sed in omni necessitate: propterea autem non debeo te adorare, invocare etc.

S. hierzu auch die Erklärungen Luthers, in dessen Werken herausgeg. v. *Walch* III. S. 2701 ff. *Vom Abgott der eigenen Heiligkeit*; VII. S. 1785 ff. *Von den Heiligen*; XI. S. 2040. *Vom fremden Verdienst und Fürbitte*; S. 3008 ff. *Von Verehrung der Heiligen*; über dens. Gegenst. S. 3170 ff.; S. 3142 ff. *Gedoppelter Schade von Verehrung der Heiligen.* In Beziehung auf die Reliquien erklärte Luther *Art. Smalc. Art.* II. Pag. 310:

Reliquiae Sanctorum, refertae multis mendaciis, ineptiis et fatuitatibus. Canum et equorum ossa ibi saepe reperta sunt. Et licet aliquid forte laudandum fuisset, tamen propter imposturas istas, quae diabolo risum excitarunt, jam dudum damnari debuissent, cum praesertim careant verbo Dei et non necessariae et inutiles sint.

Für den Lehrbegriff der reformirten Kirche s. zunächst die in Anmerk. 1. angef. Citate; ferner Zwinglii *Explanatio Art.* LXVII. (s. Abth. I. §. 4. Anmerk. 3.), in *Zw. Opp.* I. Pag. 3 seq.; *Epistola ad Toggiorum Senatum* Pag. 150 seq.; *De Canone Missae Epichiresis* Pag. 180 seq.; *Christ. et Orthod. Senatus Tigur. Responsio ad Episc. Constant.* Pag. 212 seq.; *Resp. ad Valent. Comparem* Pag. 240 seq. *In Evangel. Doctrinam brevis Pastor. Isagoge* Pag. 274 (b) seq. *Sermo Primus Bernae habitus* in *Zw. Opp.* II. Pag. 528 (b) seq. *De vera et falsa religione Comment.* Pag. 239 seq. *Ad Lutherum de Sacram. Resp.* Pag. 379 seq. Calvini *Instit. Lib.* I. *Cap.* XI. — XIII. Pag. 18—24. *Lib.* III. *Cap.* XX. Pag. 232 seq. Die Conf. et Expos. brev. et simpl. *Cap.* V, im *Corp. et Synt.* Pag. 7 seq. erklärt sich auf folgende Weise:

Deum verum docemus solum adorare et colere. — Proinde sanctos coelites sive divos nec adoramus, neque colimus, nec invocamus, neque illos coram Patre in coelis pro intercessoribus aut mediatoribus nostris agnoscimus. Sufficit enim nobis Deus et Mediator Christus, neque honorem soli Deo et Filio ejus debitum aliis communicamus, quod ille diserte dixerit: *Gloriam meam alteri non dabo.* Et quod Petrus dixit: *Non aliud hominibus nomen datum, in quo oporteat salvos fieri, nisi nomen Christi.* In quo sane, qui per fidem acquiescunt, non quaerunt extra Christum quicquam. Interim divos nec contemnimus, nec vulgariter de eis sentimus. Agnoscimus enim eos esse viva Christi membra, amicos Dei, qui carnem et mundum gloriose vicerunt. Diligimus ergo illos ut fratres et honoramus etiam, non tamen cultu aliquo, sed honorabili de eis existimatione, denique laudibus

justis. Imitamur item eos. Nam imitatores fidei virtutumque ipsorum, consortes item aeternae salutis, illis aeternum apud Deum cohabitare et cum eis in Christo exultare desideriis votisque ardentissimis exoptamus. Atque hac in parte approbamus illam S. Augustini sententiam: *Non sit nobis religio cultus hominum mortuorum. Quia si pie vixerint, non sic habentur, ut tales quaerant honores, sed illum a nobis coli volunt, quo illuminante lactantur meriti sui nos esse conservos. Honorandi ergo sunt propter imitationem, non adorandi propter religionem* etc. Multo vero minus credimus reliquias divorum adorandas esse, aut colendas. — *Cap.* XXIV. Pag. 54: Festa hominibus aut Divis instituta non probamus. — Interim fatemur, non inutiliter Sanctorum memoriam suo loco et tempore in sacris concionibus populo commendari et omnibus sancta exempla Sanctorum imitanda proponi.

In Beziehung auf die Bilder s. *Cap.* IV. a. a. O. Pag. 5:

Negavit [sc. Christus] corporalem suam Ecclesiae profuturam praesentiam, Spiritu suo se nobis perpetuo affuturum promisit: quis ergo crederet, umbram vel simulacrum corporis aliquam conferre piis utilitatem? — Pag. 6: Et quando beati spiritus ac divi coelites, dum hic viverent, omnem cultum sui averterunt et statuas oppugnarunt, cui verisimile videatur, divis coelitibus et Angelis suas placere imagines, ad quas genua flectunt homines, detegunt capita aliisque prosequuntur honoribus? — Idcirco approbamus Lactantii veteris scriptoris sententiam, dicentis: *Non est dubium, quin religio nulla sit, ubicunque simulacrum est.* Basil. vel Mulh. Confessio (1561.) *Art.* X. Pag. 75: Itaque cultum et invocationem demortuorum, Sanctorum venerationem et extructionem idolorum et id genus improbamus; ob hanc causam et — Sanctorum ferias, et quae ejus generis ab hominibus exorta sunt. Gallica Conf. *Art.* XXIV. Pag. 83: Quicquid homines de mortuorum sanctorum intercessione commenti sunt, nihil aliud esse, quam fraudem et fallacias Satanae, ut homines a recta precandi forma abduceret.

Vergl. Angl. Conf. Pag. 97; Scotic. Conf. Pag. 127. Eccles. Belg. Conf. *Art.* XXVI. Pag. 139 seq. Conf. Tetrapol. Cap. XI. Pag. 186; Cap. XXII. Pag. 196 seq. Für die Lehre der Arminianer s. das Citat in Anmerk. 1.; dazu *Cap.* XII. Pag. 187:

Primum prioris tabulae praeceptum jubet, ne Deum alium (nedum alios Deos) coram uno illo vero Deo aut praeter illum habeamus: i. e. ne vel ipsi pro arbitrio nostro comminiscamur aut per traditionem aliorum, citra expressum Dei mandatum, admittamus quippiam (sive verum, sive fictum, sive creatum, sive

fabrefactum, sive vivum, sive mortuum, sive rationale, sive brutum), cui vel naturam ac vim divinam, vel proprietates, vel actiones, vel auctoritatem et imperium in nos divinum, aut directe aut indirecte tribuamus: neve illud actibus hujusmodi, sive internis, sive externis, honoremus, qui divinitatis illi tributae opinionem certam arguant: quales sunt actus religiosi cultus, puta fidei Deo et Christo debitae, simulque spei, fiduciae, amoris, timoris, adorationis, invocationis etc. — Quicunque enim sive rei, sive personae alicui hunc talem honorem exhibet, vel circa eam hos aut similes actus praestat, is rem aut personam illam pro Deo suo habere in Scriptura dicitur. Itaque mens praecepti est, ut omnem idololatriam, internam simul et externam, sedulo vitemus. — — Secundum praeceptum est, ne imagines aut simulacra ullius generis colamus ac veneremur: id est, ne coram statuis, picturis aut imaginibus ullis (sive verum, sive fictum numen, sive rem, quae revera est, sive figmentum, quod non est, sive hominem, sive bestiam, sive Angelum, sive quidvis aliud in coelo aut in terra repraesentantibus) venerabundi procidamus: vel ad illas aut circa illas ejusmodi externa opera faciamus, quae religiosi et Deo soli debiti cultus indicia esse sacra scriptura clare asserit etc.

Vergl. *Cap.* XV. Pag. 218 seq. Für die Lehre der Socinianer s. die Cit. in Anmerk. 1.; ferner Catech. Racov.

Quaest. 249: *Perspectum mihi est, neminem praeter Deum et Christum colendum esse, verum num licet invocare Virginem Mariam et Sanctos, non ut nobis ipsi aliquid dent, verum, ut precibus suis apud Deum et Christum impetrent?* Nullo modo licet ob causam paulo ante expositam: ac etiam, quod in iis rebus, quae ad cultum pertinent, certissime oporteat esse persuasum, haec, quae fiant, secundum Dei voluntatem fieri posse. Verum e Scripturis Sacris nullum testimonium proferri potest, ex quo constet, Virginem Mariam et alios Sanctos vel aliquam curam habere eorum, quae a nobis fiant. Aut eos vel scire vel intelligere ullo modo aut preces nostras audire. De quibus tamen certo persuasum esse oporteret eum, qui preces ad eos directas vellet.

Gegen die Bilderverehrung wird bei Erörterung des zweiten Gebotes gesprochen

Quaest. 251: *Quae est sententia praecepti hujus?* Ea, nullam imaginem eo fine fingendam, ut adoretur aut colatur: Neque ejusmodi imago ullo modo fingenda est, qua occasio adorationi et cultui ejusmodi dari possit.

S. dazu *Quaest.* 252—259. — Ferner *Praecip. Christ. Fidei*

Articul. brevis Confessio der Mennoniten Art. I; II. bei Schyn I. Pag. 172 seq. Brevis *'ΟΜΟΛΟΓΙΑ Art.* I. bei Schyn II. Pag. 87. — Die Quäker haben keinen Artikel über die Einheit Gottes.

§. 23.

Von den Eigenschaften Gottes.

Die Lehre von den Eigenschaften Gottes blieb lange eine ganz freie und populäre Lehre [1]), von den Socinianern und Arminianern wurde sie mit Fleiss erörtert [2]) und neuerdings durch die Kantische Philosophie und deren Anwendung wieder genauer behandelt [3]).

1) Bei dem Artikel von den Eigenschaften Gottes ist wenig öffentlich festgesetzt worden. In der griechischen Kirche hatte zuerst Joh. Damascenus in seinem Buche *Vom orthodoxen Glauben* die philosophischen Andeutungen der älteren Zeit in dieser Lehre zusammenzustellen gesucht. Die scholastischen Philosophen und Theologen stellten zwar keinen besonderen Artikel von den göttlichen Eigenschaften auf, doch dieser Gegenstand beschäftigte sie vielfach, sie erörterten ihn meist im Zusammenhange mit mehren Dogmen, gewöhnlich mit dem Dogma von der Trinität, wozu sie der Ausdruck Proprietates führte. Erst die Dogmatik des 17. Jahrh. führte eine Trennung der Lehre von den Eigenschaften Gottes mit anderen Dogmen, auch in den Namen, ein, indem sie den Ausdruck Proprietates nur in der Bedeutung von Idiomata (die persönlichen Eigenschaften von Vater, Sohn und Geist) gebrauchte. Die übrigen Namen zur Bezeichnung der Eigenschaften des göttlichen Wesens überhaupt sind besonders ἀξιώματα, attributa, perfectiones.

2) Die Socinianer und Arminianer behandelten die Lehre von den göttlichen Eigenschaften immer im Zusammenhange mit positiven Dogmen, insbesondere mit ihren Parteimeinungen. Daher sind auch in dieser Hinsicht ihre Schriften immer von den kirchlichen Theologen angefochten und die Hauptstreitigkeiten über diesen Artikel mit jenen Parteien geführt worden. Aus der Socinianischen Partei sind hier von Bedeutung: Jo. Crell *De Deo et ejus attributis* und Jo. Volkelii *De vera religione libri quinque, quibus praefixus est Joannis Crellii liber de Deo et ejus attributis. Rac.* 1630. Der Catech. Racov. behandelt die Eigenschaften Gottes (quod sit tantum unus: quod aeternus,

quod perfecte justus: perfecte sapiens et perfecte potens) in den *Quaest.* 53—70. Aus der Arminianischen Partei gehört besonders hierher Conr. Vorstii *Tractatus theologicus de Deo sive de natura et attributis Dei. Steinf.* 1610; s. auch *Walch Bibl. Theol. Sel.* I. Pag. 292. Die Confessio s. Declaratio *Sententiae Pastorum, — qui Remonstrantes vocantur.* Cap. II. Pag. 29 seq. entwickelt ausführlich die göttlichen Eigenschaften, indem sie zuvor erklärt:

Ad naturam Dei quod attinet, scriptura dupliciter nobis Deum considerandum proponit. 1. Absolute ac communiter in attributis ipsius essentialibus, quibus scilicet naturam ipsius spiritualem et gloriosam Majestatem distinctis personis communem, quantum in hac vita fidei ac saluti nostrae satis est, nobis explicat. 2. Distincte ac relative in mysterio SS. Trinitatis, quod ipsarum inter se personarum internam ac mutuam habitudinem ac propriam quandam oeconomiam respicit. Attributa illa, quatenus huc quidem necessario pertinent, sunt ista sequentia: Deus unus est; — aeternus, — ac proinde in se ipso semper invariabilis, incorruptilis —; infinitus atque immensus —; omniscius —; liberrimae voluntatis —; optimus —; justissimus et aequissimus —, sanctus —, verax, sincerus —, fidelis ac constans —; omnipotens —; denique beatissimus seu felicissimus.

3) S. hierzu: *Versuch einer Uebersicht der göttlichen Eigenschaften*, in *Scherers Schriftforschung.* 2. St. No. 7. *Eckermann* in dess. *theol. Beitr.* III. St. 2. S. 1 ff.; *Kritik der Eigenschaften Gottes im Allgemeinen, und besonders der Barmherzigkeit und Gerechtigkeit.* In *Henke's Neu. Magaz.* I. St. 1.; (*Böhme*) *Die Lehre von den göttlichen Eigenschaften. Nebst Kritik der vom Hrn. Obhfpr. Ammon darüber vorgetragenen Theorie. Altenb.* 1821.

§. 24.

Fortsetzung. — Anthropomorphismus; Anthropopathismus.

In der Kirche finden sich, bis auf die scholastischen Zeiten, keine vollständigen Theorien über den Grund der Begriffe von den göttlichen Eigenschaften [1]), immer aber sind in ihr die Vorstellungen von den einzelen göttlichen Eigenschaften und die Idee der Unbegreiflichkeit oder Unerkennbarkeit Gottes neben einander hergegangen [2]). Nach der anthropomorphistischen Denkart wird Gott theils

eine körperliche oder zusammengesetzte Natur, theils insbesondere eine menschliche Natur oder Gestalt zugeschrieben [3]). Diese Denkart führte zu der Streitfrage über die Substantialität des göttlichen Wesens [4]). In den Lehren von den Attributen, welche Gott nach anthropopathischer Denkweise zukommen, führten die Ansichten über die Allwissenheit in der kirchlichen Lehre von der Vorsehung zu lebhaften Streitigkeiten; durch Ludw. Molina wurden die Begriffe einer scientia media und contingentium rerum gangbar [5]).

1) Für diese Untersuchung pflegte man in der Kirche vorzugsweise immer drei Methoden anzuwenden, nämlich: 1) die Vergleichung der Geschöpfe, besonders von höheren geistigen Anlagen; via causalitatis; 2) die Negation alles Unvollkommenen, um den Begriff des Vollkommensten aufzufassen; via negationis; 3) die Erwägung dessen, was für den Schöpfer und Regierer der Welt gehört, und wie sich dieser in seinen Werken ausspreche; via eminentiae, — eine Methode, nach welcher die menschlichen Eigenschaften in einem besonderen Grade in Gott angenommen werden, die sich bei der analogischen Denkart von selbst verstehen. Diese Methoden, von den Platonikern entlehnt, wurden besonders von Duns Scotus zusammengestellt (s. *Eberstein Natürliche Theologie der Scholastiker. Lcipz.* 1803. S. 52 ff.; *Francke Grundriss der Vernunfttheologie. Altona.* 1824. *Beil.* II. S. 133 ff.) und von neueren Theologen beibehalten; s. Baumgarten I. S. 218 ff.; Mosheim I. Pag. 236 ff.; Döderlein I. Pag. 287 ff.; Reinhards *Dogm.* S. 97; Wegscheiders *Instit.* Pag. 222; Knapps *Vorlesungen über die christl. Glaubenslehre. Halle.* 1827. I. S. 139 ff.; vergl. dazu Bretschneiders *Dogtk.* I. S. 326 f. Die aus der ersten jener Methoden abgeleiteten obngefähren Begriffe von Gott heissen in der kirchlichen Sprache (nach dem Buche der Weish. 13, 5) die analogische Denkart von Gott, die lateinische Kirche nennt sie (nach 1. Cor. 13, 12) persimilitudo rerum creatarum. Diese analogische Denkart fand in der Kirche von jeher Statt, sowohl bei der allgemeinen, als auch bei der positiven und mysteriösen Glaubenslehre. Die zweite jener Methoden war bei den Mystikern anders, als bei den eigentlich kirchlichen Theologen; die Mystiker läugneten alle bestimmten Begriffe von Gott ab, um das Wesen Gottes über alle Begriffe erhaben darzustellen, die kirchlichen Theologen dagegen läugneten nur alles Unvollkommene und Unwürdige in Gott ab, um den höheren, würdigen Begriff zu gewinnen.

2) Indem man in der Kirche die Idee von der Unbegreiflichkeit oder Unerkennbarkeit Gottes und die Vorstellungen von den einzelen göttlichen Vollkommenheiten vereinigte, konnte es scheinen, als hätte man zwei mit einander im Widerspruche stehende Gedanken mit einander verbunden; wirklich findet auch die Schelling-Hegelsche Philosophie und Theologie hierin einen Widerspruch, da sie die Unbegreiflichkeit Gottes abläugnet und die Religion sogar in die Wissenschaft Gottes gesetzt hat. S. ausser d. Schr. Schellings u. Hegels auch H. F. W. Hinrichs *Die Religion im inneren Verhältniss zur Wissenschaft — mit einem Vorworte von Hegel. Heidelb.* 1822. — Vorzugsweise wurde die Unbegreiflichkeit oder Unerkennbarkeit Gottes gegen den Uebermuth der speculativen Philosophie vertheidigt und erörtert. Man muss aber hierbei die Lehre unterscheiden, welche die Gottheit überhaupt als unerkennbar darstellt, und die, nach welcher Gott nur für die menschliche Vernunft als unerkennbar erscheint. In der Kirche sind beide Ansichten gewöhnlich vermischt worden; sie ist aber auch mit sich selbst im Widerspruche, denn bei dieser Unerkennbarkeit des göttlichen Wesens wird doch immer die Auffassung gewisser Begriffe von göttlichen Eigenschaften als möglich und nothwendig gedacht. Diese Erkenntniss Gottes, welche schon von den Scholastikern und neuerlich von der Kantischen Schule mit dem Ausdruck Erkenntniss (cognitio) nicht bezeichnet werden mochte, soll nach der kirchlichen Ansicht immer nur subjectiv und relativ seyn.

3) Der Anthropomorphismus ist entweder eine zu sehr gesteigerte, übertriebene Anwendung der Analogien von Gott, oder ein unpassender Ausdruck für die analogische Denkart selbst. Von der christlichen Kirche ist er immer nur dann bestritten worden, wenn er sich als eine bestimmte Lehre (Dogma) zeigte und erklärte, nicht aber, wenn er nur in gewissen sinnlichen und rohen Vorstellungen bestand. Die neuere protestantische Dogmatik hat den Anthropomorphismus von dem Anthropopathismus gewöhnlich so unterschieden, dass sie diesen auf diejenige Denkart bezog, welche Gott innere Unvollkommenheiten des Menschen (*πάθη*), Schwächen und Leidenschaften des menschlichen Lebens beilegte. Dieser Unterschied liegt indess nicht in dem alten kirchlichen Sprachgebrauch, nach welchem man die *πάθη* des Menschen zu den *μορφαῖς* überhaupt, d. i. zu den menschlichen Dingen rechnete. Die Ausdrücke *ἀνθρωποπαθῶς* und *ἀνθρωπολογεῖν* bezogen sich daher in der alten Kirche immer darauf, dass die heil. Schrift und die gewöhnliche religiöse Sprache von dem Göttlichen nur so spre-

che, wie es dem Menschen natürlich sey und nahe liege; demnach bezeichnet in der altkirchlichen Sprache der Ausdruck Anthropopathismus: die dem Menschen natürliche Darstellung des Göttlichen, — ohne den Nebenbegriff von Schwäche oder Irrthum in der Vorstellung, — und Auslegungsgrundsatz der alten Kirche war es, das, was die Schrift ἀνθρωποπαθῶς gesprochen habe, nur auf eine Gottes würdige Weise zu deuten. S. auch *K. Fr. H. Klügling Ueber den Anthropopathismus der Bibel in den Vorstellungen von Gott, dessen Erklärung und Gebrauch beim Volks- und Jugendunterrichte. Eine Preisschr. aus dem Lat. vom Vf. bearbeitet. Danz.* 1806. Die mystische Theologie hat stets und bis jetzt behauptet, dass das Erkenntnissvermögen des Menschen nicht fähig sey, das Göttliche zu erkennen, dass aber durch irgend eine passive Weise (wie durch „Einstrahlung" bei den Quäkern, Methodisten u. ähnl. Part.) die höchste Kenntniss von Gott zu gewinnen sey. — Zur Bestreitung des Anthropomorphismus wurde besonders der Begriff der Unermesslichkeit Gottes und der göttlichen Allgegenwart angewendet, obschon man diesen häufig in einer sinnlichen und materiellen Form (— pantheistisch —) auffasste. Auch die vielfachen Fragen über die göttliche Einfachheit und ob diese nicht mit den Attributen Gottes so wie mit deren Entwickelung im Widerspruche stehe, hatten alle den Grund und Zweck, die göttliche Natur gegen den Anthropomorphismus in voller, reiner Geistigkeit darzustellen. Dasselbe Streben lag auch in den Lehren des reineren Mysticismus und die negative Theologie hatte den Sinn, das göttliche Wesen selbst über alles Weltliche hinauszusetzen, doch machten in dieser Hinsicht die anabaptistischen Theosophen des 16. und 17. Jahrh., gegen welche die protestantische Kirche stritt, eine Ausnahme von der eigentlich mystischen Lehre. Zuletzt wurde der Anthropomorphismus im 10. Jahrh. vom Bischof Ratherius von Verona öffentlich angeklagt *); seitdem ist er nicht wieder als die Denkart einer ganzen Partei hervorgetreten, er blieb von jetzt nur noch in theologischen Schulen, in welchen er bei einer übertreibenden analogischen Denkart, oder sonst bei roh sinnlichen Begriffen vom Göttlichen Nahrung und Pflege fand. Mehr zu der anthropomorphistischen Denkart, welche Gott überhaupt eine körperliche, oder zusammengesetzte Natur, als zu der, welche ihm insbesondere eine

*) Wahrscheinlich waren aber (wenigstens nach den Schilderungen, welche Ratherius selbst in s. *Sermones* gibt; s. *Luc. d'Achery Spicileg.* ed. nov. I. Pag. 345 seq. — *Praeloquiorum Libri VI.* in *Martene et Durand Ampl. Coll.* IX. Pag. 785 seq.) die als Anthropomorphisten Angeklagten nur mönchisch gesinnte und fanatische Bilderverehrer.

menschliche Natur und Gestalt beilegt, gehören im 17. und 18. Jahrh. die Ansichten (welche auch von den kirchlichen und philosophisch denkenden Theologen bestritten wurden) von Spinoza (in sein. oben angef. Schr.), dass Gott aus zwei Attributen, — aus der Ausdehnung und dem Gedanken (extensio et cogitatio) — bestehe, und von Thomas Hobbes (in sein. ob. a. Schr.), wenn er den Satz aufstellte: Deus corpus est. Dieser Ausspruch ist in materialistischem Sinne aufzufassen und soll heissen: da es der menschlichen Vernunft überhaupt unmöglich ist, über die Materie und einen nothwendigen Zusammenhang der Dinge hinauszugehen, so kann sie Gott auch nur in der Materie sich vorstellen. Hierher gehört auch die Meinung des Johann Conr. Dippel (Christianus Democritus), welcher (in der Schrift *Fatum fatuum, das ist, die thörichte Nothwendigkeit; oder augenscheinlicher Beweis, dass alle, die in der Gottesgelahrtheit und Sittenlehre der vernünftigen Creatur die Freiheit des Willens disputiren, durch offenbare Folgen gehalten sind, die Freiheit in dem Wesen Gottes aufzuheben, oder des Spinozae Atheismum festzusetzen. Amsterd.* 1710. *Altona.* 1730.) behauptete: in Gott sey der körperliche Grund aller Creaturen. Spinoza's und Dippels Ansicht sind im Grunde einerlei, denn beide kommen darauf hinaus, dass Gott das Grundwesen sowohl der körperlichen, als geistigen Natur sey.

4) Der Streit über die Substantialität in Gott (s. *Schulze Grundriss der philosophischen Wissenschaften* II. S. 77 ff.; *Platners Philosophische Aphorismen* I. S. 443 ff.; vergl. *Kants Kritik der reinen Vernunft* S. 441. 701 ff.) ist in der Kirche in einem doppelten Sinne geführt worden, theils indem man frug: ob in Gott die Substanz und Essenz zu unterscheiden sey, oder welches von beiden allein in Gott Statt finde? theils: ob Gott selbst eine Substanz sey oder genannt werden dürfe *)? Unter den Scholastikern war es seit dem 13. Jahrh. eine Hauptstreitfrage: Ob Gott unter die Kategorie der Substanz (sub praedicamento substantiae) gehöre? Die früheren Scholastiker bejahten die Frage und stellten mildere Erklärungen des Ausdruckes Substantia auf, dagegen läugnete Occam ganz entschieden die Anwendbarkeit des Begriffes Substanz auf Gott. In der neuesten Zeit wurde in dem Streite

*) In erster Beziehung regte Augustin einen Streit in der Kirche an, indem er theils in der Unterscheidung der Ausdrücke substantia und essentia (= οὐσία; die latein. Kirche pflegte beide Ausdrücke in gleicher Bedeutung zu gebrauchen), theils in dem Gebrauche von substantia eine gewisse Härte und den Schein von Anthropomorphismus fand.

über Fichte's Atheismus (s. Fichte *Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung*, in dem *philosoph. Journal von Fichte und Niethammer.* Jahrg. 1798. St. 1., die Vertheidigungs-, die Gegen- und vermittelnden Schriften in dies. Streits. s. in *Bretschneiders System. Entwickel.* S. 54 ff.) der Begriff von Substanz in Gott wieder streitig, denn Fichte behauptete, dass die Anwendung des Begriffes von Substanz auf Gott alle Hauptirrthümer in der Religion erzeugt habe, dass Gott nicht Substanz sey. Diese Fichtesche Behauptung aber bedeutete mehr, als die Kirche in ihr fand, denn in dem Begriffe der moralischen Weltordnung (in welcher Fichte allein die Gottheit setzte) wurde eigentlich nur etwas behauptet, was mehr ein Resultat der geistigen Wirkungen in der sittlichen Welt, als ein wirklich reales Wesen Gottes war. Von diesen Meinungen über die Substanz Gottes ist die Ansicht noch wohl zu unterscheiden, nach welcher Gott als die Substanz der Welt angesehen wird. Sie wurde durch Spinoza streitig und von der Kirche verworfen. Spinoza hegte diese Meinung in dem Sinne, dass Gott Kraft und Wesen der Natur sey.

5) Hier kam das Verhältniss zwischen dem göttlichen Wissen und der Freiheit der vernünftigen Geschöpfe zur Sprache und Erörterung, man vermischte aber gewöhnlich den Begriff des Vorherwissens (praescientia) und den der Vorsehung (providentia); vergl. unt. §. 31. In dem Streite über die Prädestination entstand im 17. Jahrh. durch die Jesuiten, welche die strenge Lehre zu mildern suchten (— nach Augustinischen Formeln aus dem Werke *De civitate Dei* V. Cap. 9; 12; 18. *De libero arbitrio* III. Cap. 4. —), der Begriff der scientia media, d. i. des göttlichen Wissens, welches auf solche Dinge sich beziehe, die nur unter gewissen Bedingungen wirklich gewesen seyn würden. Diese scientia wird noch von der scientia contingentium rerum getrennt, welche sich immer auf wirkliche Dinge der Gegenwart oder Zukunft bezieht. Durch den Jesuiten Ludwig Molina (*Liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione concordia. Olyssipone.* 1588; s. *Walch Bibl. Theol. Sel.* II. Pag. 951; 985) wurden jene Begriffe in der Theologie gangbar und nach ihm erhielt (in dem damaligen Streite über die Prädestination) die mildere Partei unter den Jesuiten den Namen Molinisten, den bis jetzt die Vermittler aus jenem Orden führen. Unter den neuern Schriften, welche das angedeutete Verhältniss erörterten, s. *Gedanken über die Harmonie der göttlichen Präscienz mit den freien Entschliessungen und Handlungen der Menschen. Braunschw.* 1784. *Ch. L. Reinhold Beweis aus der Natur Got-*

tes, dass die göttliche Präscienz keineswegs gegen die Freiheit der menschlichen Handlungen streite. Osnabr. 1791. *Callisen Beitrag, die Lehre von der Allwissenheit und die Lehre von der menschlichen Freiheit in Harmonie zu bringen*, in der *theolog. Biblioth. von Schmid und Schwarz. J. G. Rätze Die Freiheit des Willens, mit Hinsicht auf die neuesten Einwendungen wider dieselbe. Görl.* 1801. *Ph. Marheineke, Ottomar, Gespräch über des h. Augustinus Lehre von der Freiheit des Willens und von der göttlichen Gnade. Berl. u. Stett.* 1821. *C. A. Märtens Eleutheros, oder Untersuchungen über die Freiheit unsers Willens, mit Anwendung auf den gegenwärtigen Streit über die Prädestination. Magdeb.* 1823. *Ammon Summa theol. christ.* Pag. 90. — Für den Streit mit den Socinianern über die Präscienz Gottes überhaupt s. *Walchs Religionsstreitigkeiten ausserhalb der luth. Kirche* IV. S. 371 ff.

§. 25.

Von der Trinität.

J. F. Cotta Historia dogmatis de SS. Trinitate; in. s. Ausgabe der *Loc. Theolog.* von *Gerhard* T. III. Pag. 324 seq. *J. S. Semlers Einleitung zu Baumgartens Polemik* I. S. 226 ff. *Döderlein Christl. Religionsunterricht* VI. S. 148—344.

Die Bekenntnissschriften der lutherischen, reformirten und römisch-catholischen Kirche sprachen sich insgesammt und bestimmt für die in dem apostolischen und nicänischen Symbol allgemein bezeichnete, in dem athanasianischen Symbol aber näher entwickelte Trinitätslehre aus; in Beziehung auf das Verhältniss der Dreiheit in der Einheit war dadurch auch die Lehre sanctionirt, dass der Sohn von Ewigkeit her vom Vater gezeugt sey und der h. Geist vom Vater und vom Sohne ausgehe [1]). Gegen die scholastische Behandlung der Trinitätslehre kämpften die Reformatoren mit Nachdruck und die Speculation, welche das Dogma fortwährend behandelte, sprach sich innerhalb der von der Kirche aufgestellten Formeln aus [2]). In der griechisch-catholischen Kirche erklärten sich die Symbole im Sinne der altkirchlichen Dogmatik; jene Kirche verwirft entschieden die Lehre, dass der h. Geist auch vom Sohne ausgehe [3]).

1) Die Bekenntnissschriften der protestantischen und römischen Kirche haben die alten Symbole zum Theil wörtlich aufgenommen, zum Theil den Sinn derselben mit anderen Worten wiedergegeben, zum Theil überhaupt sanctionirt. In der lutherischen Kirche erklärte die Conf. Aug. im *Art.* I.:

> Ecclesiae magno consensu apud nos docent, Decretum Nicenae Synodi — verum et sine ulla dubitatione credendum esse. Videlicet, quod sit una essentia divina, quae et appellatur et est Deus —; et tamen tres sint personae ejusdem essentiae et potentiae et coaeternae, Pater, Filius et Spiritus Sanctus. Et nomine personae utuntur ea significatione — ut significet non partem aut qualitatem in alio, sed quod proprie subsistit. Damnant omnes haereses, contra hunc articulum exortas etc. Damnant et Samosatenos, veteres et neotericos etc.

Streitig ist es, welche Partei von Melanchthon mit dem Ausdrucke „neue Samosatener" (die den Sohn für verbum vocale, d. i. wahrscheinlich für das Schöpfungswort, und den h. Geist für die Bewegung in der Natur erklärten) bezeichnet worden sey; s. *J. G. Walch De Samosatenis neotericis. Jen.* 1730. — Vergl. Apol. vor dem 1. Art. Pag. 50. Artic. Smalcald. *Prima Pars De summis articulis divinae Majestatis* Pag. 301., wo es u. a. heisst:

> Pater a nullo, Filius a Patre genitus est, Spiritus Sanctus a Patre *et Filio* procedit.

Vergl. F. C. *De Comp. Doct. Forma Cap.* XII. *De aliis Haereticis et Sectariis* Pag. 829. Mit dem lutherischen Lehrbegriffe über die Trinität stimmte der Lehrbegriff der reformirten Kirche vollkommen überein; überhaupt waren die Lehrbegriffe der protestantischen und römisch-catholischen Kirche in Beziehung auf die Trinität immer im Einklange. Die Conf. et Expositio brevis et simpl. erklärt in *Cap.* III. *De Deo, unitate ejus ac Trinitate*, im *Corp. et Syntag.* Pag. 4:

> Deum credimus et docemus unum esse essentia vel natura per se subsistentem etc. — Eundem nihilominus Deum immensum, unum et indivisum credimus et docemus personis inseparabiliter et inconfuse esse distinctum, Patrem, Filium et Spiritum Sanctum, ita ut Pater ab aeterno Filium generaverit, Filius generatione ineffabili genitus sit, Spiritus Sanctus vero procedat ab utroque, idque ab aeterno, cum utroque adorandus: ita ut sint tres non quidem Dii, sed tres personae consubstantiales, coaeternae et coaequales, distinctae quoad hypostases et ordine alia aliam praecedens, nulla tamen inaequalitate. Nam quoad naturam vel essentiam, ita sunt conjunctae, ut sint unus Deus essentiaque divina communis sit Patri, Filio et Spiritui Sancto.

Die „Distinctio personarum" wird auf die Stellen der Schrift Matth. 3, 16; 28, 19; Luc. 1, 35; 3, 22; Joh. 1, 32; 14, 26 etc. gegründet, mit dem Zusatze:

Breviter, recipimus Symbolum Apostolorum, quod veram nobis fidem tradit.

Hieran schliesst sich die Verwerfung aller derer, welche von der kirchlich festgesetzten Lehre in irgend einer Hinsicht abweichen. Vergl. *Cap.* XI. am Schlusse Pag. 19. Auf die angegebene Weise, nur mehr, oder minder ausführlich, sprechen sich die anderen Symbole der reformirten Kirche aus; vergl. Eccles. per Helvet. Conf. *Art.* VI. Pag. 67; Gallic. Conf. *Art.* VI. Pag. 78; Angl. Conf. gleich im Anfange Pag. 89; XXXIX. Art. *Art.* I. Pag. 99; Scotic. Conf. *Art.* I. Pag. 111; Eccles. Belgic. Conf. *Art.* VIII. Pag. 131; IX. Pag. 132; Czenc. Conf. gleich im Anfange Pag. 152; u. ebenso die übrigen Bekenntnissschriften.

Für die römisch-cathol. Kirche s. die in Abth. I. §. 6. angeführte und in Anmerk. 5. mitgetheilte Professio fidei; ferner Concil. Trid. *Sess.* III. Catech. Rom. *Pars Prima. Cap.* I. *Quaest.* 4; *Art.* VIII. *Cap.* IX. *Quaest.* 1—9.

2) In der scholastischen Zeit war nämlich die Lehre von der Trinität ein Hauptgegenstand der Speculation; die Gegner der Scholastik pflegten hierbei nur im Allgemeinen an den Scholastikern zu tadeln, dass sie überhaupt die Schulmethode und die fremde Philosophie auf das Dogma anwendeten und von der Meinung dabei ausgingen, dass dasselbe zu begreifen sey. Bei der speculativen Deutung des Dogmas durch die Scholastiker ist nur das zu bemerken, dass ihr Sabellianismus, mit welchem sie Sohn und Geist gewöhnlich als höhere Kräfte in Gott darstellen, bei ihnen kein wirklicher, sondern nur ein scheinbarer war, denn sie gingen von dem Princip aus, dass das, was bei dem Menschen nur Kraft oder Eigenschaft sey, in der Vorstellung gesondert werden müsse, dass in Gott alle Kräfte und Eigenschaften real und selbstständig seyen; bei ihnen galten z. B. der Verstand und die Liebe Gottes nicht als Eigenschaften, sondern als wirkliche Personen in der Gottheit. Luther musste als Gegner der scholastischen Philosophie (s. Abth. II. §. 4. Anmerk. 2.) auch ein Gegner der scholastischen Behandlung der Trinitätslehre seyn; Melanchthon liess dieses Dogma in der ersten Ausgabe seiner *Loc. Theol.* ganz weg, weil er es durch die Scholastik nicht weiter gebracht fand und nur als einen Artikel für den Glauben betrachtet wissen wollte; in späteren Ausgaben dagegen erklärte er, dass der Sohn der ewige Gedanke Gottes von sich selbst und der eigenen Vollkommenheit sey, — der ewige Ge-

danke, dem Gott Realität gegeben habe, weil Gottes Vorstellungen sogleich Thaten sind; im h. Geiste, als dritten Person in der Gottheit, fand Melanchthon die gegenseitige Liebe des Vaters und Sohnes und die ewige Freude beider an einander; *Loc. Theol. Witemb.* 1577. Pag. 29:

Filius dicitur imago [Dei] et λόγος. Est igitur imago cogitatione Patris genita, quod ut aliquo modo considerari possit, a nostra mente exempla capiamus. Voluit enim Deus in homine conspici vestigia sua, et si hominis natura retinuisset primam lucem, speculum esset divinae naturae minus obscurum. Nunc in hac caligine tamen aliqua notari vestigia possunt. Mens humana cogitando mox pingit imaginem rei cogitatae, sed nos non transfundimus nostram essentiam in illas imagines, suntque cogitationes illae subitae et evanescentes actiones. At Pater aeternus sese intuens, gignit cogitationem sui, quae est imago ipsius, non evanescens, sed subsistens communicata ipsi essentia. Haec igitur imago est secunda persona et conveniunt appellationes. Dicitur λόγος, quia cogitatione generatur. Dicitur imago, quia cogitatio est imago rei cogitatae etc. — Pag. 30: Ita secunda persona Filius dicitur, quia de substantia Patris natus est et est ejus imago. Proprietas ergo discernens Filium a caeteris personis, haec est, genitum esse et imaginem esse. — — Tertia persona, Spiritus s., dicitur procedere a Patre et a Filio. Haec proprietas huic tertiae personae tribuitur. Tribuitur et haec proprietas, quod sit persona, quae mittitur in corda renascentium etc. — Pag. 31: Ut autem Filius nascitur cogitatione, ita Spiritus s. procedit a voluntate Patris et Filii; voluntatis enim est agitare, diligere, sicut et cor humanum non imagines, sed spiritus seu halitus gignit.

Auch Zwingli war ein entschiedener Gegner aller speculativen und scholastischen Dogmen; in seiner Schrift Huldr. Zwinglii *De certitudine et claritate verbi Dei Liber* (in *Zwingl. Opp.* I.) Pag. 172 (b) seq. erklärte er, mit Beziehung auf Joh. 6, 45:

Cadit hic theologiae scholasticae usus universus et quicquid ex philosophis haustum est. Haec enim omnia humanis rationibus innituntur, quae si semel hominis mentem occuparint, jam coelestem doctrinam ad humanae eruditionis regulam, quam pro firma et infallibili habet, omnino dirigendam et flectendam esse existimat. Quod ipsum verbis suis produnt, dicentes: *Ubi cessat philosophus, illic incipit Theologus:* illud nimirum significantes eum demum de divinis rebus rectius judicare posse, qui humana eruditione instructissimus accedat: quasi vero nostri ingenii lu-

men divina claritate excellentius sit aut magis perspicuum, cum tamen Christum dicere audiamus: *Ego claritatem ab hominibus non accipio* etc. — — Unde certo affirmare ausim, eos, qui verbi Dei judicium hominibus tribuunt, fidem et judicium spiritus respuentes, magnam de semetipsis suspicionem praebere; se tales esse, qui scripturis vim facere contendant etc.

Vergl. dazu die Citate in Abschn. II. §. 4. Anmerk. 2.; ebendas. über Calvin; s. auch dess. *Institut. Lib.* I. *Cap.* XIII. Pag. 24 seq. Stimmte auch, wie schon oben angedeutet ist, die lutherische Kirche mit Calvin in der Trinitätslehre immer überein, so wurde ihm doch, dann auch Beza und der Schule desselben oft Schuld gegeben, dass sie die Spuren der Trinitätslehre im A. T. hinwegzudeuten suchten (vergl. auch §. 26.); der Grund lag darin, dass sich die reformirte Kirche vom Anfang an einer klärern und einfacheren Exegese der Schrift befleissigte, als diess in der übrigen Kirche der Fall war (vergl. *Leonh. Hutterus Calvinus judaizans. Vitemb.* 1604.). Die Speculation behandelte daher, im Gegensatze zur Scholastik, die Trinitätslehre nur in und nach den von der Kirche sanctionirten Formeln; s. *Bretschneider Dogm.* I. S. 408 ff.

3) In der griechischen Kirche heisst das Ausgehen des h. Geistes ἐκπόρευσις, προσβολή (processio). Diese Ausdrücke bedeuten ganz dasselbe, was das von Augustin eingeführte Wort spiratio (gr. πνοή, πνεῦσις) anzeigt, denn man verstand bei dem Ausdrucke ἐκπορεύεσθαι die Formel ἐκ τοῦ στόματος (procedere ex ore Dei). Ueber die schwierige und dunkele Geschichte des Artikels vom Ausgehen des h. Geistes s. *J. G. Walch Historia controversiae Graecorum et Latinorum de processione Spiritus Sancti. Jenae.* 1751. *C. M. Pfaff Historia succincta controversiae de processione Spiritus Sancti. Tub.* 1769. Die Bezeichnung: Ausgehen des h. Geistes entspricht in der Kirchensprache dem von Athanasius und dessen Anhängern gebrauchten Ausdrucke generatio, γέννησις, vom Sohne; jene Bezeichnung drückt also das tiefste Verhältniss des Wesens und Bestehens des h. Geistes zum Vater und Sohne aus. Dieser metaphysische Begriff von ἐκπορεύεσθαι findet sich aber nicht in der Beweisstelle für denselben, im Evang. Joh. 15, 26. *). Die Formel vom Ausgehen des h. Geistes

*) Im Evangel. Joh. 16, 28. fanden die alexandrinischen Kirchenväter die metaphysische Bedeutung und verstanden ἐξέρχεσθαι wie γεννᾶσθαι, von der generatio aeterna.

wurde aber in der Kirche immer neben der metaphysischen Bedeutung auch von der Sendung und Verleihung der Kraft des h. Geistes gebraucht, obschon der kirchliche Sprachgebrauch von der Geistesverleihung mehr die Ausdrücke δέχεσθαι und λαμβάνεσθαι anwendete. Daher sind auch die Stellen in den Schriften der älteren griechischen Kirchenlehrer, in welchen mit diesen Formeln vom Verhältniss des Geistes zum Vater und Sohne gesprochen wird, nicht auf unseren Gegenstand zu beziehen, sondern sie gehen nur auf die Kraft des h. Geistes. Diese Zweideutigkeit der Formel selbst, so wie das Dunkele und Schwankende des Dogmas über das Ausgehen des h. Geistes, machten die Aeusserungen der alten Kirche über dieses so unsicher, dass sich jede Partei, im Streite über das Dogma, auf alte kirchliche Zeugen berufen konnte. Indess mag doch der Unterschied zwischen der griechischen und lateinischen Kirche in den Formeln für das Dogma sehr alt seyn; denn jene scheint immer die Formel: vom Vater gehe der heil. Geist aus, diese immer die Formel: vom Vater und vom Sohne gehe der h. Geist aus, begünstigt zu haben. Wahrscheinlich stellte sich in der griechischen Kirche jene Formel fest, weil einige kirchlich verworfene Lehren sich der entgegenstehenden Formeln: *vom Vater und vom Sohne*, oder *vom Vater durch den Sohn gehe der h. Geist aus*, bedienten. Im letzteren, subordinatianischen Sinne wurde die Formel von den strengen Arianern wieder aufgenommen und in dem Sinne aufgefasst: entstanden durch das Gebot des Vaters und durch das Wirken der Macht des Sohnes. Dadurch wurde der h. Geist ganz in die Reihe der erschaffenen Wesen herabgesetzt. In dem Streite nun, der sich in der Kirche über die Göttlichkeit des h. Geistes erhoben hatte, wurden die verschiedenen Bedeutungen der Formel: *Ausgehen des h. Geistes* mit einander vermischt; *Johannes Damascenus* stellte daher in seiner Glaubenslehre als rechtgläubig die Formel auf: dass der h. Geist nur vom Vater ausgehe; zugleich lehrte er, dass die Gabe des Geistes durch den Sohn zu den Menschen gelange, durch den Sohn diesen kund und zu Theil werde. Die entgegenstehende Formel, welche das „filioque" in sich schliesst, scheint in der lateinischen Kirche immer deshalb vorgezogen worden zu seyn, weil sie die Würde des Sohnes auszusprechen schien. Ueber die Streitigkeiten und Vereinigungsversuche der griechischen Kirche mit der römischen wegen der Trinitätslehre s. auss. d. oben gen. Schrift. *Münschers Lehrb. d. Dogmengesch. von Dr. v. Cölln.* II. Abth. 1. S. 110 ff.; und Abth. I. §. 1. Anmerk. 8. Die orthodoxe griechische Kirche verwarf und verwirft jetzt noch die Lehre, dass der h. Geist auch vom Sohne ausgehe; sie bekennt zwar die

Lehre, dass drei Personen in dem einen göttlichen Wesen sich befinden, dass diese drei Personen gleich ewig, mächtig und göttlich sind, — kurz sie stimmt zwar mit der orthodoxen Kirche in Beziehung auf die Trinitätslehre im Allgemeinen überein, sie lehrt aber mit grosser Entschiedenheit, dass der h. Geist nur vom Vater, oder vom Vater durch den Sohn ausgehe. Die *Ὀρθοδ. Ὁμολ.* erklärt auf die Frage (*Ἐρώτησ. ή'.* Pag. 25.), welche Meinung man von Gott haben soll?

Πρέπει νὰ πιστεύῃς πῶς εἶναι ἕνας Θεὸς ἐν τριάδι ἁγίᾳ.

Daraus folgt indess nicht (gemäss der Antwort von *Ἐρώτησ. θ'.* Pag. 27.), dass man glauben müsse: es sey nur eine Person in Gott,

διατὶ ὁ Θεὸς εἶναι ἕνας εἰς τὴν φύσιν καὶ τὴν οὐσίαν μὰ τρισυπόστατος,

mit Berufung auf Matth. 28, 19., woraus offenbar erhelle, dass drei Personen in der Gottheit sind (Pag. 28.):

Πατὴρ ὁ ὁποῖος πρὸ αἰώνων γεννᾷ τὸν υἱὸν ἀπὸ τὴν ἰδίαν του οὐσίαν, καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα προέισιν. Υἱὸς ἐκ Πατρὸς γεννηθεὶς πρὸ αἰώνων ὁμοούσιος αὐτῷ· Πνεῦμα ἅγιον ἀπ' αἰῶνος ἐκπορευόμενον ἐκ Πατρὸς ὁμοούσιον τῷ Πατρὶ καὶ τῷ υἱῷ.

Im Folgenden werden die Worte des *Johannes Damascenus* aus dess. Schr. *De fide orthod. Lib.* I. *Cap.* 10. als eine Beweisstelle angeführt:

ὁ υἱὸς ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐστὶ μὲ τρόπον γεννήσεως, τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον καὶ αὐτὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς εἶναι, μὰ ὄχι μὲ τρόπον γεννήσεως, ἀλλ' ἐκπορεύσεως.

Bei Erörterung von *Ἐρώτησ. ι'*, ob man das Trinitätsmysterium klar einsehen könne (Pag. 31 ff.), wird erklärt, dass diess nicht möglich sey; im Folgenden wird noch aus den Stellen 1. Mos. 1, 26; Jes. 6, 3; Psalm 33, 6. bewiesen, dass sich die Trinitätslehre im A. T. finde. Ueber das Ausgehen des h. Geistes im oben angedeuteten Sinne, mit ausdrücklicher Verwerfung des Zusatzes: und vom Sohne, spricht die Erörterung von *Ἐρώτησ. οα'.* Pag. 127 ff., oder vom zweiten Theile der Lehre über den achten Glaubensartikel. Nachdem im ersten Theile Pag. 126. angeführt war, dass der h. Geist dem Vater und Sohne *ὁμοούσιος* ist, heisst es a. a. O.:

τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐκπορεύεται ἐκ μόνου τοῦ Πατρός. — Pag. 128: (*ὁ αὐτὸς Ἀθανάσιος ἐν ταῖς ἱεραῖς ἐρωτήσεσι δ.* [sc. *ἑρμηνεύει τὴν διδασκαλίαν ταύτην*]) *καὶ αὐτὸ τὸ Πνεῦμα ἐκ μόνου τοῦ πατρὸς αἰτιατὸν καὶ ἐκπορευτόν· διὰ δὲ τοῦ Υἱοῦ ἐν τῷ κόσμῳ ἀποστελλόμενον.*

Diesem Ausspruche des Athanasius folgt auch der dem reformirten Lehrbegriffe in anderen Glaubensartikeln sich zuneigende Cyrillus Lucaris, indem er in seiner Bekenntnisschrift *Cap.* I. (s. *Articuli Confess. Basilcensis* im 2. Th. des *Corp. et Synt.*) Pag. 56. u. 57. erklärt:

> Credimus unum verum Deum Omnipotentem et Infinitum, Trinum in personis, Patrem, Filium et Spiritum Sanctum; Patrem ingenitum, Filium genitum a Patre ante secula, Patri consubstantialem; Spiritum Sanctum a Patre per Filium procedentem, eandem habentem essentiam, quam Pater et Filius: istas tres Personas in una essentia appellamus SS. Trinitatem, semper benedicendam, glorificandam, atque ab omni creatura adorandam.

Die *Ὀρθοδ. Ὁμολ.* erklärt ferner Pag. 129:

> *φθάνει λοιπὸν τῶρα νὰ κρατοῦμεν βέβαιον, καὶ νὰ πιστεύωμεν ἐκεῖνο ὅπου ὁ Χριστὸς μας ἐδίδαξε, — καὶ ἐκήρυσε τὸ σύμβολον χωρὶς τῆς προσθήκης, καὶ ἐκ τοῦ Υἱοῦ·*

Diesen Glauben müsse man um so mehr bewahren, da nicht blos die morgenländische, sondern auch die abendländische Kirche (*ἀλλὰ καὶ ἡ δυτικὴ τῆς Ῥώμης*) ein Verbot (*ἐπιτίμησιν*) gegen den Zusatz: und vom Sohne erlassen habe; diess beweisen zwei silberne Tafeln (*δύο πίνακαι ἀργυραῖ*), auf welche das h. Glaubenssymbol (auf der einen lateinisch, auf der andern griechisch)

> *χωρὶς τὴν πρόσθεσιν τούτου τοῦ μέρους· καὶ ἐκ τοῦ Υἱοῦ*

geschrieben worden und welche, wie Baronius berichte, auf Befehl des Papstes Leo III. in der Peterskirche im Jahre 809 aufgehängt worden seyen.

Der Patriarch Jeremias erklärt in seiner *Πρὸς τὴν Αὐγουσταίαν ὁμολογίαν Ἀπόκρισις* in d. *Act. Wurtemb.* Pag. 57., dass auch die griechische Kirche das Nicänische Symbolum annehme, setzt aber hinzu a. a. O.:

> *πλὴν ὅτι ἡ κατὰ Νίκαιαν αὕτη σύνοδος καὶ αἱ λοιπαὶ συνάδουσαι αὐτῇ ἐθέσπισαν, τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεσθαι. Ἡ γὰρ Ὁμολογία τῆς ὑγιαινούσης πίστεως τῶν Χριστιανῶν τὸ ἱερώτατον σύμβολον — — οὕτω τρανώτατα φανεροῖ, τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεσθαι.*

Eine sehr ausführliche, im Ganzen an die *Ὀρθοδ. Ὁμολ.* sich anschliessende Vertheidigung der Lehre, dass der h. Geist nur vom Vater ausgehe, gibt Jeremias in seinem in d. *Act. Wurtemb.* Pag. 349—365. mitgetheilten *Responsum.* Die Confessio Gennadii, welche dieselbe Lehre aufstellt, sucht überhaupt das Dogma durch Philosopheme nach platonischen Begriffen und For-

meln zu unterstützen, denn sie sagt in *Cap.* III, in *Turco-Graec. Lib.* II. Pag. 110:

Πιστεύομεν, ὅτι εἰσὶν ἐν τῷ θεῷ ἄλλα τρία ἰδιώματα. — — Καὶ ταῦτα τὰ τρία ἰδιώματα ὀνομάζομεν τρεῖς ὑποστάσεις, ἤγουν τρία πρόσωπα. Καὶ διότι αὐτὰ τὰ ἰδιώματα οὐ μερίζουσι τὴν μίαν καὶ ἁπλουστάτην οὐσίαν τοῦ θεοῦ: διὰ τοῦτο ἔστι θεὸς καὶ μετὰ τῶν ἰδιωμάτων τούτων εἷς θεός. — Cap. IV. Pag. 111: *Πιστεύομεν, ὅτι ἐκ τῆς φύσεως τοῦ θεοῦ ἀνατέλλουσι λόγος καὶ πνεῦμα: ὥσπερ ἀπὸ τοῦ πυρὸς φῶς καὶ θέρμη. Καὶ καθάπερ τὸ πῦρ, καὶ εἰ μὴ ἔστι τι τὸ φωτιζόμενον καὶ θερμαινόμενον ὑπ' αὐτοῦ: ἀλλ' ὅμως αὐτὸ τὸ πῦρ ἀεὶ ἔχει φῶς καὶ θέρμη: καὶ ἐκπέμπει φῶς καὶ θέρμη ἡμῖν: οὕτω καὶ πρὸ τοῦ δημιουργηθῆναι τὸν κόσμον ἦσαν ὁ λόγος καὶ τὸ πνεῦμα, ἐνέργειαι τοῦ θεοῦ φυσικαί. — Καὶ ταῦτα τὰ τρία: νοῦς, λόγος καὶ πνεῦμα εἷς θεός* etc. — — *Ὅτι οὖν ὁ θεὸς οὐ νοεῖ μόνον τὰ κτίσματα αὐτοῦ: ἀλλὰ μᾶλλον νοεῖ καὶ γινώσκει ἑαυτόν: καὶ διὰ τοῦτο ἔχει λόγον καὶ σοφίαν, δι' ἧς νοεῖ ἑαυτὸν ἰδίως: ὁμοίως οὐ θέλει καὶ ἀγαπᾷ μόνον τὰ ποιήματα ἑαυτοῦ ὁ θεὸς: ἀλλὰ θέλει καὶ ἀγαπᾷ ἑαυτὸν πολλῷ μᾶλλον: διὰ τοῦτο ἀϊδίως προέρχονται ἐκ τοῦ θεοῦ ὁ λόγος καὶ τὸ πνεῦμα αὐτοῦ.*

S. hierzu *Vater Neueste Rationalisirung der Lehre vom Ausgange des h. Geistes in der griechischen Kirche*, im *Kirchenhistor. Archive.* 1823. Heft 2. Auch Metrophanes Critopulus wendet platonische Begriffe in der Darstellung und Begründung der Trinitätslehre an; weitläufig erklärt er sich in seiner Bekenntnissschrift *Κεφ. α'. Ἡ διδασκαλία τῆς Ἐκκλησίας.* Pag. 10—41. Nachdem er die allgemeine kirchliche Trinitätslehre, wie die Speculation nach kirchlichen Formeln sie darstellt, angeführt hat, fährt er fort Pag. 11:

Τούτων δὲ τῶν τριῶν θεαρχικῶν ὑποστάσεων παρέλαβεν [sc. *ἡ καθολικὴ ἐκκλησία*] *ἔκ τε τῆς ἁγίας γραφῆς καὶ ἐκ τῆς ἀρχαίας ἐκκλησίας, τὴν μὲν πατέρα καλεῖσθαι καὶ προβολέα καὶ νοῦν· τὴν δὲ υἱὸν καὶ λόγον· τὴν δὲ πνεῦμα ἅγιον καὶ πρόβλημα.*

Das Verhältniss (*ἡ σχέσις*) der Personen zu einander wird a. a. O. auf folgende Weise bestimmt:

ὁ πατὴρ τοῦ υἱοῦ ἐστιν πατήρ, τοῦ δὲ ἁγίου πνεύματος προβολεύς, ἀμφοῖν δὲ νοῦς. Ὁ υἱὸς τοῦ μὲν πατρὸς μόνου υἱός, κοινῇ δὲ πατρὸς καὶ πνεύματος λόγος (ἔστι γὰρ τὸ ἅγιον πνεῦμα λογικὸν, ἔστι δὲ καὶ θεός — —). Τὸ δὲ ἅγιον πνεῦμα πρόβλημα μὲν μόνου τοῦ πατρὸς, πνεῦμα δὲ κοινῇ πατρὸς καὶ υἱοῦ. Ὁμολογεῖ δὲ ἡ ἐκκλησία, ἐν τῇ ἁγίᾳ τριάδι μίαν ἀρχὴν καὶ ἓν αἴτιον, τὸν πατέρα, υἱὸν δὲ καὶ ἅγιον πνεῦμα αἰτιατὰ ἐκ τῆς ὑποστάσεως τοῦ πατρὸς, ἀμ-

φότερα φυσικῶς πεφυκότα· τὸν μὲν υἱὸν γεννητῶς· τὸ δὲ ἅγιον πνεῦμα ἐκπορευτῶς· ἄμφω δὲ τῆς αὐτῆς οὐσίας τῷ πατρὶ, κἀντεῦθεν ὁμοούσιον τὴν ἁγίαν τριάδα κηρύττει. — Pag. 15: Λέγοντες οὖν οἱ ἅγιοι πατέρες περὶ τῆς τοῦ παναγίου πνεύματος ἐκπορεύσεως, εἰ μὲν ὁ λόγος αὐτοῖς περὶ τῆς χρονικῆς ἐκπορεύσεως, ἤτοι τῆς εἰς τὰ κτίσματα προόδου ἐκ πατρὸς, ταύτην ὁμολογοῦσι διὰ τοῦ υἱοῦ, ἢ καὶ ἐξ ἀμφοῖν. — Pag. 16: Ἡνίκα δὲ τὴν ἐκπορεύεσθαι λέξιν ἐκλαμβάνουσιν ὁμωνύμως περὶ τῆς ἀνάρχου τοῦ ἁγίου πνεύματος ὑπάρξεως, οὐ λέγουσι ταύτην καὶ ἐκ τοῦ υἱοῦ, ἄπαγε.

Nachdem Metrophanes für seine Ansicht im Folgenden Beweisstellen aus der ersten ökumenischen Synode, aus Dionysius Areopagita, Athanasius und Gregorius Nyssenus angeführt hat, erklärt er Pag. 20:

Ὁρᾶτε ὅπως οἱ ἅγιοι ἐκλαμβάνουσι τὸ διὰ τοῦ υἱοῦ, τουτέστι φαίνεται διὰ τοῦ υἱοῦ, γινώσκεται διὰ τοῦ υἱοῦ καὶ πέμπεται τοῖς ἀνθρώποις διὰ τοῦ υἱοῦ. — Pag. 21 seq.: Τὰς δὲ τρεῖς ὑποστάσεις τότε ὀρθοδόξως ὁμολογήσομεν, ὅτε μηδὲ μίαν συναλοιφὴν ἢ ἀνάλυσιν ἢ σύγχυσιν ἐπινοήσωμεν. Τὰς δὲ ἰδιότητας ἑκάστης τῶν ὑποστάσεων εἰλικρινῶς φυλάξομεν, εἰ τῷ Πατρὶ μόνῳ δῶμεν τήν τε γέννησιν τοῦ υἱοῦ καὶ τὴν ἐκπόρευσιν τοῦ ἁγίου πνεύματος· τῷ δὲ υἱῷ μόνῳ τὸ ἐκ μόνου τοῦ πατρὸς γεννᾶσθαι· τῷ δὲ ἁγίῳ πνεύματι μόνῳ τὸ ἐκ μόνου τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεσθαι εἴτ' οὖν ὑφίστασθαι.

Die Κατήχησις ἢ Ὀρθοδ. Διδασκ. gibt Pag. 21 seq. den kirchlichen Lehrbegriff auf folgende Weise wieder:

Ὅτι ὁ Θεὸς εἶναι εἷς κατ' Οὐσίαν ἐν τρισὶ προσώποις, τουτέστι Θεὸς ὁ Πατὴρ, Θεὸς ὁ Υἱὸς, Θεὸς τὸ ἅγιον Πνεῦμα, ἀγέννητος μὲν ὁ Πατὴρ, γεννητὸς δὲ ἐκ τοῦ Πατρὸς ὁ Υἱὸς πρὸ αἰώνων, ἐκπορευτὸν δὲ ἐκ μόνου τοῦ Πατρὸς τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον. Μία Δύναμις, Μία Οὐσία, Μία Θεότης ἐν τρισὶν Ὑποστάσεσι. Διὰ τοῦτο ὁ εἷς Θεὸς εἶναι ἁγία Τριὰς, τῆς ὁποίας τὸ Α'. Πρόσωπον ὀνομάζεται Πατὴρ, ὡς γεννήσας τὸν συνάναρχον Υἱὸν αὐτοῦ πρὸ αἰώνων, καὶ διὰ τοῦ Υἱοῦ αὐτοῦ ἀναγεννήσας ἡμᾶς τοὺς χριστιανούς. — Pag. 27: Ὁ μονογενὴς Υἱὸς τοῦ Θεοῦ — εἶναι τὸ δεύτερον Πρόσωπον τῆς ἁγίας Τριάδος, συνάναρχος μὲ τὸν προάναρχον αὐτοῦ Πατέρα, ὡς πρὸ αἰώνων ἐξ αὐτοῦ γεννηθεὶς, οὐχὶ ποιηθεὶς· ὁμοούσιος δὲ καὶ σύνθρονος τοῦ Πατρὸς καὶ παντοδύναμος· καὶ παντογνώστης· καὶ πανταχοῦ παρὼν· καὶ Κύριος τοῦ Παντός. — Pag. 42: Τὸ ὄγδοον ἄρθρον τοῦ Συμβόλου τῆς Πίστεως περιέχει τὴν διδασκαλίαν περὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος, τοῦ τρίτου προσώπου τῆς ἁγίας Τριάδος, τὸ ὁποῖον

ὁμολογοῦμεν ὅτι εἶναι ἀληθὴς Θεὸς ὁμοούσιος μὲ τὸν Πατέρα καὶ τὸν Υἱὸν, ἐκ μόνου τοῦ Πατρὸς ἀῤῥήτως ἐκπορευόμενον, πανάγιον, κύριον καὶ ζωοποιὸν, ζωογονοῦν πνευματικῶς ὅλους τοὺς Πιστούς.

Vergl. auch *Betrachtungen über die Lehre u. den Geist der orthod. Kirche von Alex. Stourdza*, übers. v. *A. v. Kotzebue. Erstes Kapitel. Von der h. Dreieinigkeit* S. 29 ff.; über den Zusatz: filioque S. 36—46.

§. 26.

Fortsetzung. Bestreitung und Ausdeutung der kirchlichen Trinitätslehre.

Die ältere Kirche und Theologie fand irrigerweise schon im ganzen christlichen Alterthume vor dem nicänischen Concil nur den orthodoxen athanasianischen Lehrbegriff [1]). War auch dieser von der orthodox-protestantischen Kirche durch die Bekenntnissschriften sanctionirt worden, dennoch regte sich der *Antitrinitarismus*, welcher aus philosophischen, oder biblischen und religiösen Principien hervorging und nach denselben die Trinitätslehre ausdeutete; sehr stark durch mehre Männer und kirchliche Parteien; er fand im Socinianismus seine Hauptstütze [2]). Die Arminianer zeigten sich für die Denkart der Subordinatianer günstig [3]). Ausser einigen anderen minder wichtigen unkirchlichen Meinungen über das Dogma, welche von den strengen Anhängern der orthodoxen Lehre widerlegt wurden, mussten die kirchlichen Theologen besonders das Streben bekämpfen, die Trinitätslehre nach platonischen Begriffen in der Kirche wiederherzustellen [4]). Die Leibnitz-Wolfische Philosophie bemühte sich, die Trinitätslehre logisch zu demonstriren; die Bestreitung des Dogmas trat aber, nach philosophischen, historischen und biblischen Principien, in Ausdeutungen der Lehre von Neuem hervor, als man die Kirchenlehre überhaupt rational zu prüfen, zu bestreiten, oder auszudeuten anfing, und stets dauerte sie fort [5]). In der römisch-catholischen Kirche der neuesten Zeit musste der materia-

listische Pantheismus des Sr. Simonismus auch den Antitrinitarismus lehren [6]).

1) *G. Bull Defensio fidei Nicaenae de aeternitate filii Dei. Oxon.* 1687. *Amst.* 1688. (*Acta Erudit.* 1688. Pag. 647 seq.); vergl. dazu *Luc. Mellieri* (Sam. Crellii) *Fides primorum Christianorum ex Barnaba, Herma et Clemente Romano demonstrata. Lond.* 1697. — *Jo. Fr. Burscher Ecclesiae christianae post Apostol. script. antiquiss. doctrina publica de Deo triuno et de Jesu Christi persona. Lips.* 1780; deutsch: *Burscher Der ältesten christlichen Kirchenscribenten Lehre von dem dreieinigen Gott und der Person J. Christi. Lpz.* 1781. — Neue und gründliche Untersuchungen (s. ausser *Röslers Bibliothek* der *Kirchenväter* besonders *C. A. Theoph. Keil Comment. De doctoribus veteris ecclesiae culpa corruptae per platonicas sententias theologiae liberandis. Lips.* 1793—1816.) haben jedoch bewiesen, dass sich die Meinung der ältesten Kirche über die Trinität weder logisch und metaphysich bestimmt ausgesprochen, noch dass in derselben eine öffentliche anerkannte Meinung damals wirklich bestanden habe; sie haben gezeigt, dass die Trinitätslehre im Ganzen erst im 4. Jahrh. in öffentlich anerkannten Formeln allmälig aufgestellt wurde, dass sich der späterhin orthodox gewordene Lehrbegriff von der Trinität zwar in früheren Zeiten (besonders im 3. Jahrh., viell. bei Tertullian und dann auch bei Dionysius von Alexandrien) dem Sinne nach wirklich gefunden, aber, sich selbst unklar, nicht bestimmt sich ausgesprochen habe; sie haben endlich gelehrt, dass die Kirche die gnostischen und platonischen Ansichten überhaupt in der Trinitätslehre einander entgegengestellt, dass sie im 2. und 3. Jahrh. die Lehre vom Vater, Sohn und Geist mehr im Zusammenhange, im 4. Jahrh. die Lehre vom Sohn und Geist mehr im Einzelen behandelt und, nach der Synode von Constantinopel (381), die gesammte Trinitätslehre wieder zu einem besonderen Gegenstand der Erörterung gemacht habe. Das kirchliche Dogma von der Trinität war seit der eben angef. Synode vollendet; auch die protestantische Kirche nahm es, wie oben angedeutet ist, an und hiermit zugleich auch das Unbestimmte und Schwankende des Dogmas in Beziehung auf den Begriff der göttlichen Einheit (*μονάς*).

2) Lebhaft zeigte sich in der Reformationszeit der Antitrinitarismus; mit demselben stand damals der Anabaptismus in geistigem Zusammenhange und offen bekannten sich einige Anabaptisten in der Schweiz, namentlich Ludwig Hetzer und dessen Anhänger, zum antitrinitarischen Systeme. Jener geistige Zusam-

menhang zwischen den Antitrinitariern und Anabaptisten erklärt sich daher, dass in der Reformationszeit der Anabaptismus und Antitrinitarismus feindlich gegen das Lehrsystem, die Verfassung und Sitte der Kirche sich aussprachen, und die Trinitätslehre der Mittelpunkt der Kirchenlehre überhaupt war. Die Erscheinung des Antitrinitarismus und Anabaptismus aber wurde für die protest. Kirche höchst folgenreich, denn durch sie wurden die Reformatoren veranlasst, um so geflissentlicher und eifriger das kirchliche Dogma anzunehmen und festzuhalten, um so mehr, da besonders der Anabaptismus der Reformation in moralischer und kirchlicher Hinsicht entgegentrat; in Beziehung hierauf wurde der Antitrinitarismus auch von Calvin öffentlich bestritten; s. *Jo. Calvini Defensio orthodoxa fidei de sancta Trinitate.* 1554. Der Name Antitrinitarier hat aber in jener und in der folgenden Zeit eine verschiedene Bedeutung erhalten, denn bald erhielten jenen Namen diejenigen, welche Feinde des kirchlichen Trinitätsdogma überhaupt, besonders aus philosophischen Principien, waren, bald diejenigen, welche irgend eine kirchlich verworfene Ansicht von der Trinitätslehre, namentlich Sabellianismus und Subordinatianismus, hegten, bald — und so in unserer Zeit — diejenigen, welche der Lehre von der Trinität allen biblischen und religiösen Grund absprachen. S. über d. Antitrinitarier überhaupt: *Chph. Sand Bibliotheca Antitrinitar. Fr. Sam. Bock Historia Antitrinitar.* in Abth. I. §. 5. Anmerk. 8.

Zu den philosophischen Gegnern der Trinitätslehre im Zeitalter der Reformation gehört besonders Joh. Valentin Gentilis; er lehrte, dass Christus als Gott geringer als der Vater sey, dass der Vater, Sohn und Geist nicht als ein Gott, sondern vielmehr als drei für sich bestehende Wesen zu erkennen seyen, dass nur Gott der Vater ungezeugt sey und für sich existire; späterhin änderte er seine Meinung dahin ab, dass er erklärte: Gott habe in Ewigkeit einen vollkommenen Geist geschaffen, welcher, als die Zeit vollendet war, die Menschheit annahm; s. zu Gentilis die Cit. in §. 22. Anmerk. 3. und *Altera Apologia ad F. Claudii de Xainctes responsionem*, in *Th. Bezae* Vol. II. *Tractationum Theologicarum* Pag. 380 seq. Zu jenen Bestreitern gehört ferner Joh. Campanus; s. *Bock* a. a. O. II. Pag. 255 seq. *Schelhorn Amoenit. Liter.* XI. Pag. 1—92; *Luthers Briefe* etc. v. *de Wette* IV. Pag. 321. Hierher gehört namentlich auch Michael Servete, der (obschon er in seiner Trinitätslehre schwankte) behauptete: dass in der Schrift der Logos nur das Schöpfungswort und der h. Geist nur die von Gott in die Welt gelegte Bewegung bedeute; Calvin widerlegt ihn ausführlich in s. *Institut. Lib.* I. *Cap.* XIII. Pag. 26; 31; 43; *Lib.* II. *Cap.* XIV. Pag. 125; *Lib.* IV. *Cap.* XVII. Pag. 375; vergl.

auch den Brief von den Pastoren der Basler Kirche an die Syndici und an den Senat der Genfer Rep., in *Jo. Calvini Epistol. et Respons.* Pag. 72. Characteristisch sind die Worte Melanchthons, welche dieser an *Camerar* über *Servete* in s. Br. v. 9. Febr. 1533 schrieb; s. *Corp. Reformat. ed. Bretschneider Vol.* II. Pag. 629 seq.:

De Serveto rogas, quid sentiam. Ego vero video satis acutum ac vafrum esse in disputando, sed plane gravitatem ei non tribuo. Et habet, ut mihi videtur, confusas imaginationes nec satis explicatas earum rerum, quas agitat, cogitationes. — — περὶ τῆς τριάδος scis me semper veritum esse, fore, ut haec aliquando erumperent. Bone Deus, quales tragoedias excitabit haec quaestio ad posteros, εἰ ἔστιν ὑπόστασις ὁ λόγος, εἰ ἔστιν ὑπόστασις τὸ πνεῦμα. Ego me refero ad illas scripturae voces, quae jubent invocare Christum, quod est, ei honorem divinitatis tribuere, et plenum consolationis est. τὰς δὲ ἰδέας τῶν ὑποστάσεων καὶ διαφορὰς ἀκριβῶς ζητεῖν οὐ πάνυ συμφέρει. Illud me pessime habet, cum eaedem res agitatae sint a Paulo Samosateno, nihil extare praeter levia quaedam apud Epiphanium, unde intelligi possit, quid judicarint quidve secuti sint hi, qui eum damnarunt.

Vergl. ferner *Hebopfer von allerhand theol. Materien* (*Berl.* 1715). I. S. 359 ff.; 883 ff.; II. S. 939 ff.; *J. L. Mosheim Neue Nachr. v. d. berühmt. span. Arzte Mich. Servete. Helmst.* 1750.

Eine feste Stütze erhielt der Antitrinitarismus in der protestantischen Kirche durch den Socinianismus, welcher sich durch Lälius Socinus und dann noch wirksamer durch Faustus Socinus in der Schweiz und dann besonders in Polen festsetzte. Vergl. *Stanisl. Lubieniecii Hist. reform. Polon.* und die anderen in Abth. I. §. 5. Anmerk. 8. angef. Schriften; dazu noch *Flatt Bemerkungen über Socins Philosophie und Theologie, nach ihrem Verhältnisse zur practischen Vernunft betrachtet*, in *dess. Beiträgen zur christl. Dogmatik und Moral. Tüb.* 1792. *J. Gc. Rosenmüller Kurze Darstellung des eigenthümlichen Lehrbegriffs der Unitarier in Siebenbürgen. In Stäudlins und Tzschirners Archiv für alte und neue Kirchengesch.* I. St. 1. S. 83—135. Der Antitrinitarismus der *Socinianer* erhellt im Allgem. aus *Faust. Socini Brevis s. Instit. Opp.* I. Pag. 652:

— haud necessarium est, scire aut credere veritatem hanc licet verissimam, in Deo videlicet plures una persona non esse, modo alioqui credas, Deum unum tantum esse; — — plerique Christiani nominis homines hodieque sunt adeo hac in re dementati, ut sibi persuadeant, Deum omnino unum tantum esse, et tamen

interim credant, tres esse in Deo personas, quarum quaelibet sit ille idem unus Deus, quo nihil absurdius, vel impossibilius, vel denique divinis ipsis testimoniis repugnantius ne excogitari quidem potest. — Catech. Racov. *Quaest.* 71. *Exposuisti, quae cognitu ad salutem de essentia Dei sunt prorsus necessaria* [s. §. 22. Anmerk. 1. geg. d. Ende]: *exponc, quae ad eam rem vehementer utilia censeas.* Id quidem est, ut cognoscamus, in essentia Dei unam tantum personam esse. *Quaest.* 72. *Demonstra hoc ipsum.* Hoc sane vel hinc patere potest, quod essentia Dei sit una numero, quapropter plures numero personae in ea esse nullo pacto possunt, cum persona nihil aliud sit, nisi essentia individua intelligens. *Quaest.* 73. *Quaenam est haec una persona divina?* Est ille Deus unus, Domini nostri Jesu Christi pater. *Quaest.* 74. *Qui istud planum facis?* Testimoniis Scripturae evidentissimis; quae sunt: — Jo. XVII, 3; — 1. Cor. VIII, 6; — Ephes. IV, 6. *Quaest.* 75. *Verum Christiani non solum patrem, verum etiam filium et Spiritum Sanctum personas esse in una Deitate vulgo statuunt?* Non me clam est, sed graviter in eo errant, argumenta ejus rei afferentes e Scripturis male intellectis. *Quaest.* 76. *Quaenam sunt argumenta, quibus eam rem probare nituntur?* Ea sunt praecipua: Primum, cum ajunt in Scripturis non solum patrem, verum etiam filium et Spiriritum Sanctum Deum vocari, et quoniam eaedem Scripturae asserunt, Deum esse unum tantum, hinc colligunt hos tres Deum illum unum esse.

Zunächst folgt nun die Erörterung der Frage, inwiefern Christus Gott genannt werde; s. hierzu §. 22. Anmerk. 3. Der weitere Begriff des Ausdruckes Gott (s. a. a. O. *Quaest.* 78.) wird besonders aus der Formel Deus Deorum in Ps. 50, 1. bewiesen; in Beziehung hierauf und auf den Namen Gott für Christus steht

Quaest. 79. *Qua ratione doces filium Dei hac posteriore* [nach Quaest. 78.] *significatione in Scripturis vocari Deum?* Ex ipsius filii Dei verbis: *Si* (inquit idem) *eos vocavit Deos, ad quos Dei sermo factus est, et non potest solvi Scriptura; quem Deus sanctificavit et misit in mundum, vos dicitis, quia blasphemas, quod dixerim: Filius Dei sum. Jo.* X, 35. 36. His verbis apertissime indicat Christus, hanc vocem, Deus, etiam iis in Scriptura attribui, qui uno illo Deo multo inferiores sunt. Tum etiam, quod nullam aliam ob causam majorem se ipsum Dei filium ac proinde Deum asseruerit, nisi quod a patre sanctificatus et in mundum missus fuerit.

Inwiefern die *Socinianer* Christum Gott nennen, inwiefern sie deshalb behaupten, dass er als Gott angebetet werden müsse, s. §.

22. Anm. 3.; dabei sprechen sie aber doch eine subordinatianische Ansicht aus, indem Faust. Socinus in seiner *Brev. Instit.* I. Pag. 672 lehrt:

> Est enim Christus patri subordinatus, cum, ut dictum fuit, omnem suam potestatem ab ipso acceperit eamque pro eo exerceat atque una cum totus perpetuo ab illo pendeat, ita ut necesse sit, quicquid hac subordinatione inspecta neque enim aliter licet, quantumvis nominatim atque expresse a Christo petitur, id eadem opera a Patre peti. Haec enim est subordinationis constantissima natura, ut omnia, quae subordinato ipsius subordinationis gratia tribuuntur, ad eum, cui subordinatus est, referantur.

Ueber die göttliche und menschliche Natur in Christo s. das Nähere unten im Artikel: Ueber die Person Christi, §. 37. Anmerk. 5. Dass der h. Geist in der h. Schrift Gott genannt werde, läugnen die *Socinianer* entschieden, eben so entschieden, dass er die dritte Person in der Gottheit sey; sie erkennen vielmehr in ihm bald nur eine Kraft oder Wirkung Gottes, das Evangelium, bald nur eine höhere, geistige Persönlichkeit als Lenker des Geisterreiches, bald nehmen sie den Ausdruck: Geist nur als Collectiv der geistigen Wirkungen Gottes. Der Catech. Racov. sagt:

> *Quaest.* 80. *De Spiritu autem sancto quid respondes?* Spiritus sanctus nusquam in Scripturis vocatur expresse Deus. Quia vero quibusdam locis ea attribuit ipsi Scriptura, quae Dei sunt, non eo facit, ac si ipse vel Deus sit vel persona divinitatis, sed longe aliam ob causam, quemadmodum suo loco audies.

Hierüber wird in *Cap. VI. De Promisso Spiritus Sancti* gehandelt; eine genauere Erklärung gibt die Antwort auf

> *Quaest.* 367. *Quid vero is Spiritus sanctus est?* Ut facilius intelligas, quid is sit Spiritus sanctus, sic habeto primum, in scripturis novi foederis Spiritus sancti voce designari ipsum Jesu Christi evangelium, ut locus 1. Cor. II, 10. aperte indicat, si cum loco 2. Timoth. I, 10. conferatur. Quod enim in primo loco ait Apostolus, Deum nobis revelasse per Spiritum suum, idem Apostolus in altero loco inquit, Christum illuminasse per Evangelium. Id vero est vita aeterna et eam consequendi via atque ratio. Vocatur autem Evangelium Spiritus, partim, quod in eo contenta ab ipso Deo sunt patefacta, nec ullo modo ingenio humano indagari nec investigari potuere: partim, quod hominis spiritum respiciant et nos spirituales reddant, quod lex non habuit. Praeterea etiam Apostolus se ipsum 2. Cor. III, 6. ministrum non literae, i. e. legis, sed spiritus, aut novi foederis vocat. Quo sensu cum accipitur vox Spiritus sancti, tum omnibus datur, quibuscunque annunciatur Evangelium. Deinde ea vox Spiritus sancti

designat Dei donum, quod certis hominibus datur, quod, cum a Scriptura vocetur arrha aut etiam arrha haereditatis nostrae, et simul de eo dicitur, quod in corda nostra effundatur, 2. Cor. I, 22; V, 5. Ephes. I, 14. hinc necessario efficitur, nihil aliud esse, quam firmam et certam vitae aeternae nobis promissae spem, cujus in cordibus nostris gustum sensumque percipiamus. *Quaest.* 371. *Postquam exposuisti mihi, quodnam sit donum Spiritus sancti, velim etiam doceri, an Spiritus sanctus sit persona Deitatis?* Spiritum sanctum non esse in Deitate personam, hinc discere potes primum, quod ea, quae Spiritui sancto in scripturis attribuuntur, nulla prorsus ratione personae conveniant, ut sunt: quod detur, quod ex eo detur, idque aut secundum mensuram, aut absque omni mensura, quod effundatur ipse, et ex ipso effundatur, et quod eo potentur homines, quod augeatur, in duplo detur, in partes distribuatur, tollatur ipse et ex ipso tollatur, quod interdum sit, interdum non sit, denique quod extinguatur, et similia in Scripturis extant. Act. V, 32. 1. Joh. IV, 13. Ephes. I, 7. Jo. III, 34. Act. II, 17. 33. 1. Cor. XII, 13. Ephes. V, 18. 2. Reg. II, 9. Jo. VII, 39. 1. Thess. V, 19. Deinde idem ex eo patet, quod non sit extra Deum natura, sed in ipso Deo. Nisi enim natura Deo inesset, non potuisset Paulus Spiritum Dei cum spiritu hominis, qui homini inest, natura conferre, idque eo loco, ubi ait: 1. Cor. II, 11: *Quis hominum novit* etc. Quoniam vero Spiritus sanctus in Deo est, nec tamen in Spiritu sancto reciproce dici potest esse Deum, hinc apparet, Spiritum sanctum non esse personam. Praeterea, cum superius demonstratum sit, unam tantum esse in Deitate personam, et Spiritus s. Dei virtus sit, ut verba Christi ad Apostolos indicant, Luc. XXIV, 49: *Vos vero manete in urbe Hierusalem, donec induamini virtute ex alto;* efficitur, Spiritum s. non esse personam divinam. Denique si Spiritus s. esset persona, essentiam quoque divinam eum habere oporteret. Nam ea attribuuntur illi, quae propria sunt essentiae divinae: at superius docuimus, substantiam divinam unam esse numero, nec tribus personis esse posse communem. Quamobrem Spiritum s. non esse Deitatis personam, planum est. *Quaest.* 372, *Qui vero ii Scripturae loci accipiendi sunt, in quibus Spiritui sancto actiones personarum propriae et ad Deum ipsum spectantes attribuuntur?* Ad eum modum, quod in Scripturis rebus id attribuatur saepe numero, quod personarum est, neque tamen res illae propterea personae censentur, ut peccato, quod deceperit, quod occiderit, et legi, quod loquatur: Et Scripturae, quod prospiciat et praenunciet, et charitati, quod sit longanimis, benigna, non invideat etc. Rom. VII, 11. Rom. III, 19. Gal. III, 8. 1. Cor.

XIII, 4—7. *Denique Spiritui, i. e. vento, quod spiret, ubi velit, et vocem ejus audias* etc. Jo. III, 8. Quoniam vero Spiritus s. virtus Dei est, hinc fit, ut ea, quae Dei sunt, Spiritui sancto attribuantur et sub nomine Spiritus s. saepe Deus ipse intelligatur, quatenus suam virtutem Deus per Spiritum suum exerit.

Vergl. dazu *F. Socin. Brev. Instit.* I. Pag. 652; *F. Soc. Locorum, qui ad probandam divini Spiritus s. Personam a nobilissimo quodam viro allati fuerunt, explanatio.* II. Pag. 438 seq. Ostorod *Unterr.* S. 32:

Und weil der h. Geist Gottes Kraft und wirkung ist, so ist es gar kein wunder (ja billich soll es einen wunder nemen, wenn es nicht geschehe) das ihm die Dinge, welche Gott eigentlich angehören, zugeeignet werden. Woher es auch kommt, das gar oft durch den Namen des h. Geistes nichts anders, denn Gott selber muss verstanden werden. Aus dieser unser Solution wird offenbar, was wir vom h. Geiste halten: nehmlich das er keine Person sey, welche von dem einigen wahrhaftigen Gott, dessen Geist er ist, verschieden were; sondern nur allein seine Kraft, wiewol nicht eine jegliche, sondern nur die, welche da irgent auf einerlei weise heilig macht.

Aus dem Angegebenen lassen sich folgende noch hierher gehörige Lehren des Catech. Rac. erklären:

Quaest. 81. *Quodnam est secundum ipsorum argumentum, quo tres illas personas in una Deitate approbare nituntur?* Argumentum secundum sumunt ex iis locis, in quibus fit mentio patris, filii et spiritus s. *Quaest.* 82. *Quinam ii loci sunt?* — — Matth. XXVIII, 19. —. 1. Cor. XII, 4. 5. 6; 11. —. 1. Jo. V, 7. *Quaest.* 83. *Quid vero de his testimoniis sentiendum est?* Generatim ad ea respondeo, ea testimonia tantum docere, patrem, filium et spiritum s. esse, quod nos non solum agnoscimus, verum etiam constanter asserimus; ita ut, ne Christianum quidem eum esse posse, qui id ignoret, aut non credat, pronunciemus. Verum ea testimonia, quod controversum est, nempe patrem, filium et sp. s. esse tres personas in una essentia divina, non demonstrare planum est. *Quaest.* 84. *Attamen ex ejusmodi in locis citatis conjunctione istorum trium in operationibus divinis tres esse personas in una divina essentia videtur posse colligi?* Nullo pacto. Nam, quod ad primum attinet, etiamsi pater, filius et sp. s. sint conjuncti in baptismo, effici tamen non potest, eos personas esse in una essentia divina. Nam in Scripturis minime novum est, in aliis rebus, non minus, quam baptismus, divinis, Deo conjungi et personas et res, quae ad essentiam Dei nullo modo pertinent. De personis exemplum habes in libro Regum. 1. Sam.

XII, 18. — et apud Mosem — Exod. XIV, 31. — — Act. XX, 32; Eph. VI, 10. *Quaest.* 87. *Ad secundum testimonium* [s. Quaest. 82.] *vero quid respondes?* Id, quod, etiamsi divinae operationes attribuantur Deo et illi Domino ac Spiritui s., hinc tamen effici non potest, hos tres unius esse essentiae. Imo hinc contrarium colligitur non obscure, eos nempe unius esse non posse essentiae, cum apertissime hic a Deo ille Dominus et Sp. s. distinguantur, quem alium non esse, nisi patrem Domini Jesu, evidenter superius docuimus. Quia vero hic, cum Deo, Domini et Sp. s. fit mentio, ideo fit, quod Dominus sit ille, per quem Deus ista omnia operetur: Et Sp. itidem s., quod de ejusmodi rebus hic agatur, quae ad solos credentes pertinent, quas Deus non alia virtute sua, quam per Sp. s. operetur et efficiat. *Quaest.* 88. *Ad tertium quid respondes?* Primum, cum notum sit, in Graecis exemplaribus vetustioribus, ac in Syriaco, denique in latinis versionibus antiquioribus ea verba non haberi, quemadmodum praecipui e nostris adversariis id ostendunt, ex iis nihil certi effici potest. Deinde, etiamsi in Scripturis haberentur, ex eis tamen concludi non posset, tres personas esse in una divinitate. Nam is locus nulla alia de re agit, quam de testimonio ejusmodi, Jesum nempe esse Dei filium; hoc autem perhiberi posse etiam ab iis, qui personae non sunt, sequentia verba apud Joannem indicant: *Tres sunt, qui testantur supra terram, Spiritus, aqua et sanguis.* Quia vero ait unum esse, eos uno testimonio, non autem essentia, dici, in sequenti versiculo eadem prorsus verba addita indicio sunt.

Vergl. auch *E. G. Bengel Ideen zur historisch-analyt. Erkl. des Soc. Lehrbegr.*, in *Flatts* und *Süsskinds Magaz.* St. 16. S. 115 ff.

3) Confessio s. Declaratio *Sententiae Pastorum, qui in foederato Belgio Remonstrantes vocantur. Cap.* III. Pag. 48:

Ceterum distincte ac relate consideratur Deus sub trina hypostasi sive tribus personis: sub quibus videlicet ipse Deitatem suam oeconomice nobis atque ad se ipsam respective meditandam in verbo suo patefecit. Estque haec Trinitas Pater, Filius et Sp. s., prout Deitatis hypostasis alia prorsus ἀναίτιος, h. e. improducta et ingenita est: alia vero per generationem a Patre producta, sive Patris unigenita: alia denique a Patre et Filio peculiariter procedit, sive a Patre per filium emanat. Est enim solus Pater originis omnis expers, seu prorsus ingenitus et a nullo alio procedens: sed qui Deitatem tamen suam tum Filio unigenito, non quidem per creationem (cujus respectu angeli dicuntur filii Dei) neque per gratiosam adoptionem (per quam

nos fideles etiam sumus filii Dei) neque per solam divinae potestatis ac gloriae supremae, qua Mediator est, gratiosam communicationem, sed etiam per veram, attamen arcanam et ineffabilem generationem, tum etiam Spiritui Sancto, ab utroque procedenti, per similiter arcanam emanationem sive spirationem, ab aeterno communicavit: eoque Pater fons et origo totius Deitatis optimo jure censetur. Filius ergo et Spiritus s. licet, quoad et hypostasin et modum ordinemque habendi Deitatem, a Patre vere distincti, ejusdem tamen cum Patre Deitatis seu divinae essentiae ac naturae absolute ac communiter consideratae vere consortes sunt.

Vergl. dazu die *Censura In Caput* III. Pag. 49; 57. Sim. Episcop. *Inst. theol. Christ. Lib.* IV. *Cap.* 32. Pag. 333:

— addo — certum esse — personis his tribus divinitatem divinasque perfectiones tribui, non collateraliter aut coordinate, sed subordinate, ita ut pater solus naturam istam divinam et perfectiones istas divinas a se habeat sive a nullo alio, filius autem et Spiritus s. a patre: ac proinde pater divinitatis omnis, quae in filio et Spiritu sancto est, fons ac principium sit.

Limborch Theol. Christ. Lib. II. *Cap.* 17. Pag. 102:

— constat, inter tres hasce personas subordinationem esse quandam, quatenus pater naturam divinam a se habet, Filius et Spiritus s. a Patre: qui proinde divinitatis in Filio et Spiritu Sancto fons est et principium. Communis Christianorum consensus ordinis ratione praerogativam hanc agnoscit, Patri semper tribuens primum locum, secundum Filio, tertium Spiritui sancto etc.

Vergl. dazu *Lib.* V. *Cap.* IX. Pag. 414.

4) Ausser den von den Arminianern und Socinianern über die Trinitätslehre erregten Streitigkeiten war nur wenig Streit in der Kirche des 17. Jahrh. über dieses Dogma; die strengen Lutheraner behaupteten, besonders gegen Georg Calixt (*De mysterio Trinitatis an ex solo V. Test. possit demonstrari.* 1649.), dass das Dogma von der Trinität schon durch das A. T. begründet worden sey, nachdem Joh. Laterrmann im Jahre 1645 in seiner *Diss. De Trinitate* den Zweifel ausgesprochen hatte, dass in den Schriften des A. T. die Trinitätslehre mit klaren Worten vorgetragen werde; s. hierzu *Geschichte der prot. Theol. v. d. Konkordienf. an bis in die Mitte des achtzehnten Jahrh. von G. J. Planck.* S. 103 ff.; 117 ff. Gegen Barth. Keckermann (*Systema Theologiae. Hanov.* 1607. *Lib.* I. *Cap.* IV.), der die Lehre von der Trinität für einen vernunftgemässen, philosophischen Artikel erklärt

hatte, führten die strengen Lutheraner die Ansicht durch, dass jene Lehre als ein reines Mysterium angesehen werden müsse. In diesem Sinne sprach sich besonders *Joh. Musäus* aus in der Schrift *De usu principiorum rationis et philosophiae in controversiis theologicis. Jen.* 1640. 1665. (s. *Walch Bibl. Theol. Sel.* I. Pag. 562. II. Pag. 312.). Die kirchlichen Theologen sind indess in der Vertheidigung ihrer Ansicht nicht consequent gewesen, weil sie hierbei immer auch Analogien und Ideen der Vernunft gebrauchten. — Ausser den eigentlichen Antitrinitariern, oder solchen, deren religiöse Denkungsart vorzugsweise auf die Verwerfung oder Deutung des kirchlichen Dogmas von der Trinität gerichtet war, hatten die kirchlichen Theologen auch die Angriffe auf dasselbe von *Fanatikern* und *Theosophen* zu bestreiten. Die Anabaptisten, welche sich nirgends dogmatisch genau ausgesprochen haben, sind wahrscheinlich der sabellianischen Ansicht zugethan gewesen; sie behaupteten im Allgemeinen die Lehre von einer dreifachen Periode der Welt, — des Vaters, Sohnes und h. Geistes. Alle Theosophen, von Valentin Weigel und Jacob Böhm (s. *Planck* a. a. O. S. 72 ff.) an, hegten in der Trinitätslehre die zwiefache unkirchliche Meinung, dass die Trinität erst in der Weltschöpfung begonnen und dass sie in der gesammten Natur, auch in der Körperwelt, nicht nur ihre Sinnbilder, sondern auch ihre Abdrücke habe; folglich hegten sie dieselbe Trinitätslehre, welche in der neuesten Zeit durch die Naturphilosophie wieder aufgestellt worden ist. Mehre Theosophen aus der Schule von Val. Weigel suchten auch die platonische Trinität wiederherzustellen. Die Kirche nahm zwar gewöhnlich an, dass nach ihrem Sinne die Trinitätslehre in Platos Schriften entwickelt sey, aber es ist unverkennbar, dass die platonische Schule aus den Schriften ihres Meisters nur den Gedanken der Trias (als das höchste Geheimniss der Natur) darstellte, dass das göttl. Wesen (der höchste Gott, πατήρ) für sich von Ewigkeit selbstständig gewesen, dass neben diesem der göttliche Verstand (Sohn Gottes, νοῦς, λόγος, in welchem die Ideen der Dinge gelegen hätten) und die Seele der Welt (ψυχή) das schaffende und erhaltende Princip gewesen sey; dass alle Dinge auch auf diese Trias, die sich in Allem und besonders im geistigen Leben allenthalben ausdrücke, zurückführten. Die platonische Trinitätslehre nahm auch nicht mehre Hypostasen in der Gottheit an, sie konnte den göttlichen Verstand nicht als etwas von der Gottheit Verschiedenes sich denken und die Seele der Welt weder für ein selbstständiges Princip halten, noch diese zum Wesen der Gottheit rechnen; jene Lehre unterschied sich von der kirchlichen Lehre aber auch dadurch, dass sie nur

auf den Ursprung der Dinge, auf die Weltentstehung sich bezog und die drei Namen: der höchste Gott, Verstand und Weltseele entweder nur als eine dreifache Darstellung desselben göttlichen Wesens behandelte, oder auf drei Subjecte übertrug, die in subordinatianischem Verhältnisse stehen sollten; s. die in Anmerk. 1. angef. *Comment.* von *Keil*, dazu *Dess. Dissert. De causis alieni Platonicorum recentiorum a religione christ. animi*, in *Keils Opusc. acad. ed. Goldhorn. Lips.* 1821. (*Souverain*) *Le Platonisme devoilé. à Cologne.* 1700; (deutsch) *Versuch über den Platonismus der Kirchenväter, oder Untersuchung über den Einfluss der platonischen Philosophie und die Dreieinigkeitslehre in den ersten Jahrhunderten; aus dem Franz. übers. u. mit einer Vorr. und Anmerkungen begl. von J. F. Ch. Löffler. Züll.* 1782. 1792. *J. G. A. Oelrichs Comment. De doctrina Platonis de Deo christianis et recentioribus Platonicis varie explicata et corrupta. Marb.* 1788. *Fr. V. Lebr. Plessing Versuche zur Aufklärung der Philosophie des ältesten Alterthums. Lpz.* 1788. 1790.

Der Unterschied zwischen der platonischen und christlich-kirchlichen Trinitätslehre kam schon im 17. Jahrh. bei den oben angedeuteten Versuchen von *Theosophen* aus Weigels Schule zur Sprache; die streng kirchlichen Theologen klagten jene deshalb an, weil sie die Trinität nicht vor der Weltschöpfung bestehen liessen; vergl. *Carpzov De Trinitate platonica cum Trinitate scripturae sacrae comparata.* 1693. Von Neuem wurde jener Unterschied erörtert, als man die Trinitätslehre der historischen Kritik unterwarf; s. die oben angef. Schriften, dazu noch die Einleitung zum IV. Th. des schon angef. Comment. von *Paulus*; vergl. d. folg. §. — Die *Swedenborgianer* haben sich bis jetzt nur in der dunkelen Formel ausgesprochen, dass der dreieinige Gott in der menschlichen Person Christi gefunden werde, — eine Formel, die wohl den Sinn ausdrücken soll, dass sich die Trinitätslehre wohl nur auf das Werk Jesu auf Erden beziehe; s. *Swedenborg Revision der bisherigen Theologie, sowohl der Protestanten als Römisch-Catholischen. Bresl.* 1786.

5) Durch die Leibnitz-Wolfische Schule wurde häufig der Versuch gemacht, die Trinitätslehre logisch zu demonstriren; s. Leibnitz *Defensio logica Trinitatis*; Jac. Carpovius *Revelatum sacrosanctae Trinitatis mysterium methodo demonstrativa propositum. Jen.* 1735. Unter den vielen Versuchen aber, diese Lehre vor der Vernunft zu rechtfertigen, zeigte sich im 18. Jahrh. entweder Sabellianismus oder Subordinatianismus. Vergl. *Clarke's Schriftlehre von der Trinität.* 1729.

herausg. v. Semler. Frkft. u. Lpz. 1774. *Walch Rlgsstrt. auss. der luth. Kche.* I. S. 557 ff. *Jo. Laur. Moshcim Hist. critica novae explanationis dogmatis de tribus in Deo personis* etc. in dess. *Dissert. ad historiam ecclesiast. pertinent.* II. Pag. 399 seq. Bemerkenswerth ist es, dass unter den neueren Darstellungen der Trinitätslehre die subordinatianische Ansicht, die doch der christlichen Denkart am fernsten zu stehen scheint, da sie sich offenbar zum Polytheismus neigt, gerade die meisten Vertheidiger gefunden hat; hierzu trug besonders das Vorurtheil für die socinianische (meist mit der arianischen Ansicht verwechselte) Lehre bei, dass diese vernunftgemässer sey, als die kirchliche Vorstellung. Der Vorwurf des Socinianismus und Arianismus traf am Schlusse des 18. Jahrh. besonders die Genfer Theologie; als Wortführer derselben trat besonders Jac. Vernet *Theses biblico-criticae de Christi Deitate. Genev.* 1777. auf.

Seit der Mitte des 18. Jahrh. ist das kirchliche Trinitätsdogma besonders in vierfacher Hinsicht bestritten worden: 1) in philosophischer, also nach der Undenkbarkeit des Dogmas; 2) in historischer, also durch die Nachweisung der allmäligen und unlauteren Entstehung und Ausbildung des Dogmas in der Kirche; 3) in biblischer, also durch den Beweis, dass das kirchliche Dogma durch die heil. Schrift sich nicht begründen lasse; 4) in philosophisch-biblischer, insofern das kirchliche Dogma als eine dreifache menschlich-subjective Auffassung des göttlichen Wesens dargestellt wurde.

Was zunächst die Lehre über die zweite Person in der Trinität betrifft, so wurde durch den Pietismus die Lehre von der Gottheit Christi (mit der Lehre von der Rechtfertigung durch den Tod Jesu) für den wesentlichsten Glaubensartikel des Christenthums gehalten; auf diese Weise ist sie von Spener dargestellt worden in der Schrift: *Von der ewigen Gottheit Christi. Frkft.* 1706. Andere hierher gehörige Schriften s. in *Bretschneiders Entw.* S. 418 f. Seit der Mitte des 18. Jahrh. wurden die Zweifel an dieser Lehre besonders auf das historisch-biblische Argument des Begriffes vom Sohne Gottes gegründet. Vergl. *C. G. F. Walch Diss. De Christo Dei filio proprio. Gotting.* 1766. *T. W. Zachariae De usu dogmatico nominis filii Dei. Gotting.* 1768. *Ge. Aug. Uhle* (Preisschrift) *De Jesu Christo vere Dei filio. Hannov.* 1793. Man fasste den Ausdruck „Sohn Gottes" besonders in dem Sinne von Messias und im philosophisch-moralischen Sinne auf; über die erste Auffassung s. insbes. *Koppe im 2. Excurs zu s. Epist. ad Galat. perpet. Commentat. illustr.* Pag. 108 seq. *C. Dav. Ilgen Comment. De notione tituli filii Dei Mes-*

siae, h. e. uncto Jovae in libris ss. tributi. Jen. 1795. *Gottl. Sam. Ritter Biblische Philosopheme über Jesum, den eingeb. Sohn Gottes, im Zusammenhange mit ihren Folgerungen dargestellt*, in *Henke's Mus.* III. St. 2. S. 285 ff.; über die zweite Auffassung s. bes. *C. A. F. Nietzsche De Jesu filio Dei, quaestio habita temporis et philosophiae ratione religiose instituta. Ratisb.* 1800; (dagegen) *Ch. F. Fritzsche Etwas über den Logos*; in *Augusti's theol. Monatsschr.* 1801. H. 11. No. 3. Wenn man in der neuesten Zeit die Lehre von der Gottheit Christi auch nur als eine Allegorie deutete *), so fand man in ihr bald die vornehmste Offenbarung Gottes, bald den vornehmsten Offenbarer an die Menschen, in welchem sich Gott und Mensch gleichsam vereinigt hätten, angedeutet, oder überhaupt nur die Wirksamkeit Gottes in der Welt, in welchem Sinne schon Spinoza (s. dess. *Epist.* XXI.) die göttliche Weltkraft „Sohn Gottes" nannte, oder man fasste das Dogma überhaupt in einer mehr praktischen Beziehung und Bedeutung auf, nämlich in dem Sinne, dass man den Sohn Gottes für die Menschheit, wie sie Gott am nächsten gestanden habe, also für das Ideal der Menschheit erklärte, das in Jesu erschienen sey; s. hierzu bes. *Chph. Fr. Ammon Die Lehre von dem Sohne Gottes, als dem Mittelpunkte des christlichen Glaubens*, in s. *Magaz. für christl. Prediger.* II. St. 1. S. 1 ff.

Bei Erörterung der Lehre von dem h. Geist, als der dritten Person in der Trinität, hatte namentlich Souverain in s. oben angef. Schr. die Behauptung ausgesprochen, dass man in der alten Kirche die Namen „Sohn und Geist" im Gebrauche mit einander vermischt habe. Die Streitfrage unterwarf Keil einer neuen und gründlichen Untersuchung; er erklärte sich, gegen jene Behauptung, in der Abhdlg.: *Ob die ältesten christlichen Lehrer einen Unterschied zwischen dem Sohne und h. Geiste gekannt und welche Vorstellungen sie sich davon gemacht haben? Eine patrist. Untersuch. in Flatts Magaz.* 4 St. S. 34 ff. Der Schein einer Vermischung beider Namen konnte 1) dadurch entstehen, dass der Name „h. Geist" häufig bei den älteren kirchlichen Schriftstellern nicht die Person des Geistes, sondern die Eigenschaft und Kraft von Gott bedeutet **); 2) dadurch,

*) Schon Tauler und dessen Schule deuteten die Trinitätslehre allegorisch und mystisch, vorzüglich mit Beziehung auf das innere Leben des Menschen und auf das tiefere Verhältniss desselben zu Gott.

**) Aus diesem Doppelsinn des Namens Geist Gottes sind theils die Stellen der älteren Kirchenschriftsteller zu erklären, in

dass manche Namen im kirchlichen Sprachgebrauche dem Sohne und Geiste gemeinsam waren, bes. die Namen: Weisheit und äusserer Logos*); deshalb konnte aber auch im Sprachgebrauch der Kirche manche göttliche Wirkung, sowohl in der Menschenwelt, als im Leben Jesu dem Sohne und Geiste gemeinsam beigelegt werden **). — Ueber das eigentliche Wesen des h. Geistes waren aber die Meinungen, selbst unter den Orthodoxen früherer und späterer Zeit, fast immer frei und verschiedenartig***), also unbestimmt. Diese Unbestimmtheit mehrte sich noch im Mittelalter durch scholastische Speculationen. Die spätere Geschichte im Dogma vom h. Geiste ist nur unbedeutend. Das Dogma wurde besonders auf exegetischem Wege vielfach erörtert und bestritten, als die ganze kirchliche Trinitätslehre überhaupt bestritten wurde. In unserer Zeit wurden die verschiedenen Bedeutungen der Namen „Gottes Geist" und „heiliger Geist" nach der Schrift untersucht (vergl. *F. Th. Rink Commentat. theolog. de πνεῦμα ἅγιον Regiom.* 1800. — *Kritik und Erklärung des 3ten Artikels des christl. Glaubens, oder die Lehre vom h. Geiste aus Zeitbegriffen.* (*Zerbst*) 1804.) und die aufgeklärteren Theologen läugneten, dass im N. T. von einer Person des h. Geistes die Rede sey, obschon Manche der Ansicht sich wieder zugewendet haben, dass die Vorstellung

---

welchen gegen die Persönlichkeit des göttlichen Geistes gesprochen zu werden scheint, theils ergibt sich hieraus, wie der h. Geist oft mit dem Sohne Gottes als dasselbe Wesen beschrieben werden konnte; dann wurde der Geist als Kraft von Gott, von dem Sohne als dem Verleiher abgeleitet (— in diesem Sinne ist *Just. Mart. Apol.* I. Cap. 43; *Clemens Alexandr. Cohort.* Cap. 10. zu verstehen —), oder man dachte und fasste den Logos in gleicher Bedeutung auf mit „göttlicher Weisheit" als Eigenschaft der Gottheit, — und so wurde auch von den Ebioniten in ihren Evangelien Christus als das Kind des göttlichen Geistes beschrieben.

*) Auf diese Weise spricht sich *Tatianus ad Graec. Cap.* 7. aus.

**) So wird namentlich die Ausrüstung des Menschen Jesus, besonders die Wunderkraft in Christus sowohl auf den Logos, als auch auf den heil. Geist zurückgeführt, ebenso auch die Entstehung der Menschheit Jesu, welche in der griechischen Kirche eine Erschaffung des Logos, in der lateinischen aber eine Erschaffung durch die Kraft Gottes genannt wird.

***) Vergl. *Greg. Nazianz. Orat.* XXXVII, welcher die Lehre vom h. Geiste besonders aus der Tradition geschöpft wissen will. Augustin urtheilte ganz frei über das Wesen des h. Geistes; er erklärte, dass man den Ausdruck „heil. Geist" entweder vom göttlichen Wesen selbst, in welchem Vater und Sohn vereinigt würden, oder von der Liebe, welche Vater und Sohn mit einander vereinige, verstehen könne. In jenem Sinne deutete er 1. Joh. 4, 24; in diesem 1. Joh. 4, 8; s. sein W. *De Trinitate Lib.* IX. 18; X. 18. *De Civitate Dei Lib.* XI. 24.

von einer Personification, oder von einer Person des h. Geistes wirklich in der Schrift liege und dass diese Vorstellung auch in den Schriften des A. T. enthalten sey.

Bei den Ausdeutungen der kirchlichen Lehre, die im Grunde nur eine indirecte Bestreitung des kirchlichen Dogmas sind, wurde von Lessing, Kant und dann auch von Schelling der Weg eingeschlagen, die Form des Dogmas beizubehalten, diesem aber einen philosophischen Sinn unterzulegen. Lessing (s. dess. Schr. *Das Christenthum der Vernunft*; *der* 11. *Aufs. im theolog. Nachlasse dess. Berl.* 1784.) lehrte, dass Gott, von Ewigkeit sich in seiner Vollkommenheit denkend, von Ewigkeit ein vollkommenes Wesen schuf, den Sohn (— also ein Wesen, welches Gott selbst und von Gott nicht zu unterscheiden ist —); die Harmonie zwischen beiden ist der h. Geist, welcher Alles in sich schliesst, was in jenen beiden ist und von beiden auch ausgeht. Vergl. *Platen Uebereinstimmung der Vernunft und Bibellehre. Gött.* 1796. *Marheineke's Grundlehren.* S. 129 ff.; 370 ff. *Wegscheider Inst.* Pag. 288 seq. *Bretschneiders Entwickel.* S. 434. Anmerk.:

> Hierauf kommt es auch zurück, wenn andere aus Schellings Schule sagen: in Gott, als der absoluten Identität, sey, um zur Selbsterkenntniss zu gelangen, die Entgegensetzung des denkenden und gedachten Ichs, welche doch am Ende wieder Eines seyen. Und so sey der Vater der Erkennende, der Sohn der von sich Erkannte, und der Geist der beide Einende, oder die Liebe.

Vergl. d. Cit. aus *Melanchthons Loc. Theol.* in §. 25. Anmerk. 2. Aehnlich ist die Ansicht Schleiermachers in dess. W. *Der christliche Glaube.* II. S. 688 ff., welcher erklärt:

> dass die h. Schrift, die einzelnen Elemente [der Trinitätslehre] anerkennend, doch von den zusammenfassenden Formen nichts weiss, und wir doch nicht glauben können, dass irgend etwas dem christlichen Bewusstseyn wesentliches in derselben gar nicht berührt sey. Die Abzweckung der ganzen Lehre ist also keine andere, als eine zusammenstellende und verknüpfende.

Schleiermacher findet daher (a. a. O. S. 689.) in der Trinität das Seyn Gottes an sich, das Seyn Gottes in Christo und in der christlichen Kirche. Kant fasst (in seiner Schr. *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft.* S. 211 ff.) die Ausdrücke: Vater, Sohn und Geist als die Darstellungen von den drei Grundeigenschaften in Gott, — Macht, Weisheit und Liebe, — auf, oder versteht sie von den drei Hauptwirksamkeiten Gottes, — Schöpfung, Erhaltung und Regierung —, so dass er das kirchliche Dogma selbst nur als das Symbol angesehen wissen will, welches man für den erwähnten höheren Sinn deuten könne.

Vergl. auch *Daub Einleitung in das Studium der christl. Dogm.* S. 65 ff.; *Fessler Ansichten von Religion und Kirchenthum* I. S. 564 ff.; *Tieftrunk Censur des christl. protest. Lehrbegr.* II. S. 230 ff. — Die speculative Deutung der kirchlichen Trinität von Schelling und dessen Schule ist eine mystische Anwendung jener Lehre auf die Naturphilosophie, oder umgekehrt; vergl. Anmerk. 4. Schelling *Vorlesungen über die Methode des academischen Studiums. Tüb.* 1803. S. 180:

> Die erste Idee des Christenthums ist der Menschgewordene Gott, Christus, als Gipfel und Ende der alten Götterwelt. Auch er verendlicht in sich das Göttliche, aber zieht nicht die Menschheit in ihrer Hoheit, sondern in ihrer Niedrigkeit an und steht als eine von Ewigkeit zwar beschlossene, aber in der Zeit vergängliche Erscheinung da, als Grenze der beiden Welten; er selbst geht zurück ins Unsichtbare, und verheisst statt seiner nicht das ins Endliche kommende, im Endlichen bleibende Princip, sondern den Geist, das ideale Princip, welches vielmehr das Endliche zum Unendlichen zurückführt und als solches das Licht der neuen Welt ist. — S. 184 f.: Versöhnung des von Gott abgefallenen Endlichen durch seine eigene Geburt in die Unendlichkeit ist der erste Gedanke des Christenthums und die Vollendung seiner ganzen Ansicht des Universums und der Geschichte desselben in der Idee der Dreieinigkeit. Die Beziehung dieser Idee auf die Geschichte der Welt liegt darin, dass der ewige, aus dem Wesen des Vaters aller Dinge geborene, Sohn Gottes das Endliche selbst ist, wie es in der ewigen Anschauung Gottes ist, und welches als ein leidender und den Verhängnissen der Zeit untergeordneter Gott erscheint, der in dem Gipfel seiner Erscheinung, in Christo, die Welt der Endlichkeit schliesst und die der Unendlichkeit, oder der Herrschaft des Geistes, eröffnet.

Ueber die speculativen Deutungen der Trinitätslehre in den Schulen von Schelling und Hegel s. *Speculative Darstellung des Christenthums von* N. Möller. *Lpz.* 1814. Nach jenen Schulen ist in der Trinität entweder nur die Gottheit an sich, insofern sie die Idee der Welt von Ewigkeit in sich schliesst und sofern sie sich ausser sich schaffend darstellt, gemeint, oder in der zweiten und dritten Person der Gottheit die schaffende und die wieder auflösende Kraft pantheistisch ausgesprochen. Diese speculativen Deutungen sind aber auch dann, wenn sich ihr Sinn nicht zuweit von christlich-religiösen Begriffen entfernte, am wenigsten statthaft, indem sie von der historisch-biblischen Lehre über Vater, Sohn und Geist völlig abführen, und an sich, wie alle speculativen Deutungen dieser Art überhaupt, mit der Aufrichtigkeit der Theologie sich nicht vertragen.

Ueber die philosophisch-biblische Ausdeutung des kirchlichen Dogmas s. insbes. *de Wette Dogm. der luth. Kirche.* S. 88 ff.; *Ueber Religion und Christenthum* S. 237., wo es heisst:

Nach biblischen Vorstellungen ist der Sohn der Schöpfer und Mittler, der Geist das belebende, erwärmende und erleuchtende Princip in der materiellen und geistigen Natur; über beiden aber steht der Vater, den Sohn sendend, den Geist ausgiessend. Mithin sind Sohn und Geist Nichts, als die Formen der Offenbarung Gottes in der Welt und seiner Wirksamkeit für die Heiligung der Menschen. S. 270: Alle Erkenntniss des Menschen ist an das dreifache Verhältniss des Ganzen, der Form und Theile, oder der transscendentalen, formalen und materialen Apperception gebunden. Dieses erscheint im Vernunftschluss und kehrt überall wieder und hiernach fassen wir auch die Idee Gottes auf. Wir denken uns Gott entweder in seiner Selbstständigkeit, als den höchsten Gegenstand der Vernunft, — als Vater; oder als die Form der Welt, als den, durch welchen die Welt ist und besteht, — als Sohn; oder als die Natur durchdringend und erfüllend, als das Princip, von welchem Leben und Licht ausgeht, — als Geist.

6) Bretschneider *Der Simonismus und das Christenthum* S. 53. (nach der Uebers. der *Lettres sur la Religion et la Politique* Pag. 28):

Die Dreieinigkeit ist die erhabenste und vollständigste Erklärung des göttlichen und menschlichen Wesens. Man begreift Gott nur, wenn man die Dreieinigkeit begreift; sie lehrt uns seine Liebe, seine Weisheit, seine Macht bedenken. Nur indem man das unendliche Wesen unter verschiedenen Formen betrachtet, kann der endliche Mensch sich bis zu ihm erheben. — Die göttliche und menschliche Trinität ist das Leben, manifestirt durch den Gedanken und durch das Thun; sie gibt den Menschen die Religion, das Dogma und den Kultus, oder die Principien der schönen Künste, der Wissenschaften und der Betriebsamkeit. Durch die Dreieinigkeit liebt der Mensch das Schöne, erkennt er das Wahre, thut er das Nützliche. Es gibt drei Personen in Gott, wie es deren drei in dem Menschen gibt. — S. 54: Die Religion und die schönen Künste schliessen das Gefühl des Schönen ein; das Dogma und die Wissenschaft den Gedanken (conception) des Wahren; der Kultus und die Industrie die Realisation des Nützlichen.

§. 27.

Beschluss. Historische Kritik der Trinitätslehre.

Der öffentlichen kirchlichen Meinung, dass die Lehre von der Trinität entschieden als ein geoffenbarter Glaubensartikel zu betrachten sey, steht die Meinung, welche man zugleich als Bestreitung der kirchlichen Trinitätslehre betrachten muss, — entgegen, dass das Dogma, gemäss seiner historischen Grundlage, als ein zufällig entstandenes betrachtet werden müsse, welches entweder aus dem *Polytheismus* [1]), oder aus den *alten morgenländischen Religionen* [2]), oder aus dem *Platonismus* [3]), oder aus dem *Montanismus* herzuleiten sey [4]).

1) Die Herleitung der Trinitätslehre aus dem Polytheismus geschah auf verschiedene Weise, bald mehr auf historischem, bald mehr auf exegetischem Wege. Für die Herleitung der Trinitätslehre auf historischem Wege, aus dem *Polytheismus*, sprach besonders Michael Servete; s. *De Trinitatis erroribus libri septem per Michaelem Serveto, alias Reues, ab Arragonia Hispanum. Hagenav.* 1531. *Dialogorum de Trinitate libri duo. De justitia regni Dei Christi, capita quatuor, per Michaelem Serveto, alias Reues, ab Arragonia Hispanum.* 1532. *Christianismi restitutio* (Servete's zu Vienne gedrucktes und bald darauf verbranntes Hauptwerk) 1533. Vergl. *Walch Bibl. Theol. Sel.* I. Pag. 950 seq. In exegetischer Beziehung sprach sich jene Herleitung besonders in der Meinung aus, dass sich in der alttestamentlichen Pluralform des zur Bezeichnung des einigen Gottes gebrauchten Wortes (אֱלֹהִים) ein Ueberrest vom israelitischen Pantheismus darlege. Auch die Ausdrücke in den chaldäischen Paraphrasen מימרא und מימרא אלהים so wie kabbalistische Vorstellungen hat man hierher gezogen; s. *J. M. Glaesener De Trinitate in scriptis Cabbalistarum et Rabbinorum non christiana, sed mere platonica. Helmst.* 1741. *Eichhorns Biblioth. der bibl. Literat.* III. St. 2. *(Hallenberg) Die geheime Lehre der alten Orientalen und Juden. Rost. u. Lpz.* 1805. — Diese Ableitung der Trinitätslehre wurde gewissermassen durch die altkirchliche Meinung begünstigt, dass sich eine Vereinigung zwischen dem Juden- und Heidenthum dadurch vorbereitet hätte, dass die Anfänge der Trinitätslehre schon dem Polytheismus eigen gewesen wären.

2) Leitete man die Entstehung der Trinitätslehre aus den *alten morgenländischen Religionen* her, so dachte man besonders an die Religion der Aegyptier, Indier (Brahma-Religion) und Parsen (Zoroastrismus). Schon von den Kirchenvätern und dann von späteren Bearbeitern der Religionsgeschichte wurde auf eine Uebereinstimmung der Trinitätslehre mit Aussprüchen jener alten morgenländischen Religionen, die sich auf die angeführte Lehre bezogen, hingewiesen mit der Angabe, dass jene Religionen diese Lehre aus dem A. T. entlehnt hätten, in welchem sie sich wenigstens angedeutet fände; s. *J. K. F. Schlegel Ueber den Geist der Religiosität aller Zeiten und Völker* I. S. 192 ff.; II. S. 7 ff.; — *Woher wohl die Vorstellung von einer persönlichen Pluralität in der göttlichen Natur entstanden seyn möge?* (aus dem Engl.; auszugsweise) in *Gablers Neu. theol. Journal* III. S. 327 ff.; *Brahma, oder die Religion der Indier* etc. *von F. Majer. Lpz.* 1818. Die Trinitätslehre aus Zoroasters Lehre herzuleiten, bemühte sich bes. auch *J. A. L. Richter Das Christenthum und die ältesten Religionen des Orients; oder über den Zusammenhang verschiedener morgenländischer Religionsbegriffe und Laute mit ähnlichen der Westländer, hauptsächlich in Beziehung auf Juden, Christenthum und die Philosopheme der griechischen Weisen. Lpz.* 1819. S. 245 ff. — Ohne Zweifel sind die späteren morgenländischen Trinitätslehren aus jener Quelle geflossen, doch hat gewiss der Platonismus auf sie wieder einen entschiedenen Einfluss geübt. Die späteren morgenländischen Trinitätslehren sind von *Tholuck* dargestellt worden: *Die speculative Trinitätslehre des späteren Orients. Berl.* 1826.

3) Sehr gangbar war in der Kirche die Methode, die Trinitätslehre aus dem *Platonismus* abzuleiten; in Andeutungen geschah diess von *Joh. Clericus*, mehr entwickelt von *J. B. Carpzov Diss. Trinitas Platonis e Scriptis Platonis et Platonicorum eruta et cum Trinitate Script. Sacr. collata. Lips.* 1693. (in dessen *Dissert. acad. Lips.* 1699. Pag. 1072 seq.), vorzüglich aber von Souverain u. a.; s. hierzu §. 26. Anmerk. 4.

4) Die Herleitung der Trinitätslehre aus dem *Montanismus* ist vorzüglich von J. S. Semler ausgesprochen worden, indem er sich auf die Thatsache stützte, dass Tertullian zuerst in der Kirche jene Lehre ausführlich und mit bestimmten Formeln vertheidigt hat. Die Ansicht *Semlers* (s. dess. *Einleitung zu Baumgartens Polemik* I. S. 226 ff.) ist indess nur insofern richtig, als Tertullians Ansicht von der Trinität (und vielleicht auch die Bedeutung, welche Tertullian in das Dogma legte) mit dem Montanismus

zusammenhing, indem sie besonders den Gedanken aussprach, dass die letzte Periode der Welt ein Zeitalter des h. Geistes seyn werde, so wie bereits eine Periode des Vaters und des Sohnes vorausgegangen sey.

Ausser diesen geschichtlichen Herleitungen des Dogmas gab es noch manche andere; namentlich meinte man auch, dass die Formel: Vater, Sohn und Geist auf Heiden, Juden und Johannesjünger oder Zabier sich beziehe und gegen diese gerichtet sey, — eine ganz ungegründete Meinung, da im N. T. Nichts von einer Partei der Johannesjünger oder Zabier neben Juden und Heiden vorkommt und einige anscheinend für jene Meinungen sprechende Stellen der Apostelgeschichte einen anderen Sinn enthalten.

§. 28.

Von der Schöpfung.

Wern. K. Ludw. Ziegler Kritik über den Artikel von der Schöpfung nach unserer gewöhnlichen Dogmatik; in *Henke's Magazin* 2. *Band* St. 1. S. 1—113; hierzu ein *Nachtrag* a. a. O. 6. *Band* St. 2. S. 383 ff.

Die christlich-orthodoxe Kirche erkennt in Gott, dem dreieinigen, den Schöpfer aller ausser Gott existirenden (sinnlichen und übersinnlichen) Dinge, oder des Weltalls, sowohl in Beziehung auf das Ganze, als auch in Beziehung auf die einzelen Theile desselben [1]). Ein Hauptbegriff der Kirche in der Lehre von der Schöpfung ist immer der Begriff der *Schöpfung aus Nichts* gewesen und unbedingt spricht die kirchliche Lehre die Idee von einem freien, allmächtigen Schöpfer aus, — eine Idee, die aus jenem Begriffe sich ergibt und die man insbesondere auch aus der mosaischen Schöpfungsgeschichte zu erweisen suchte [2]). Hiermit hing die Frage zusammen, *ob die Weltschöpfung in der Zeit geschehen sey* [3])? Nach dem Sprachgebrauche der Schrift unterschied man eine *unmittelbare* und *mittelbare* Schöpfung [4]). — Gegen die kirchliche Lehre stellte die philosophische Speculation die Ansicht von der *Ewigkeit der Welt*, als Entwickelung einer selbstständigen Ur-

kraft, auf, — eine Ansicht, welche mit der *pantheistischen* Philosophie über das Weltall sich vereinigt [5]). Die Frage über den *Endzweck der Welt* ist, obschon sie über der menschlichen Beurtheilung liegt, vielfach untersucht und verschieden beantwortet worden [6]); mit dieser Frage hingen die philosophischen Untersuchungen über die *bessste Welt* (— *Optimismus* —) und über die Rechtfertigung Gottes wegen der in der Welt vorhandenen Uebel (— *Theodicee* —) zusammen [7]).

1) Der Artikel von der Weltschöpfung ist in der mosaischen Kosmogonie und überhaupt in der ganzen Schriftlehre sehr einfach und nur praktisch dargestellt; allein die ältere und neuere Dogmatik hat diesen Artikel sehr erweitert und selbst verwickelt gemacht, theils durch Begriffsbestimmungen, wo es eigentlich gar nicht möglich ist, diese zu geben, theils durch Aufnahme von Lehren und Fragen aus der Metaphysik, die dem Artikel von der Schöpfung fremd sind, theils durch Widerlegung mancher unkirchlicher Meinungen. Sowohl das *Symbol. Apostol.* als auch das *Symbol. Nicaen.* hat den Begriff der Schöpfung ohne genaue metaphysische Bestimmung aufgefasst; beide umschreiben ihn durch die Formeln coelum et terra; visibilia omnia et invisibilia; ὁρατὰ καὶ ἀόρατα. Beide nennen einfach Gott als Schöpfer. Vergl. ferner Aug. Conf. *Art.* I. *); Catech. min. *Art.* I.; Catech. maj. *Art.* I. Art. Smalc. P. I. Melanchthon gebrauchte in s. *Loc. Theolog. De Deo* Pag. 22. die Formel:

Quod Pater aeternus *cum* Filio et Spiritu Sancto condiderit et servet coelum et terram et omnes creaturas, [Pag. 62. De Creatione] — ex nihilo, — angelos — et omnia reliqua corpora.

Aehnlich drückten sich Chemnitz (*Loc. Theol.* I. Pag. 275 seq.), Gerhard (*Loc. Theol.* IV. Pag. 4 seq.) und andere kirchliche Theologen der älteren Zeit aus; andere gebrauchten dagegen jene Formel in dem Ausdrucke: Pater creavit *per* Filium *in* Spiritu S., nach Ps. 33, 6., doch erklärte man allgemein, dass dem

*) Das hier vorkommende Wort conservator ist wohl gemäss der Sprache der Schrift dem Ausdrucke creator beigefügt, da die Schrift das Werk Gottes (Opus Dei ad extra) gewöhnlich unter die Begriffe: Schöpfung, Erhaltung und Regierung zusammenfasst; in ihr bedeutet selbst das Schaffen und das Schöpfungswort häufig diese dreifache Wirksamkeit Gottes.

Vater die Schöpfung „terminative s. appropriative" zukomme; vergl. *Wegscheider Instit.* Pag. 300.

Die Symbole der reformirten Kirche nennen bald Gott allein, bald die Trinität als das schaffende Princip, bald erklären sie, dass der Vater durch den Sohn die Welt geschaffen habe. Vergl. Calvini *Instit. Lib.* I. *Cap.* XIV. Pag. 34 seq. Die Confessio et Expositio brev. et simpl. spricht sich in *Cap.* VII., im *Corp. et Synt.* Pag. 9. auf folg. Weise aus:

Deus hic bonus et omnipotens creavit omnia, cum visibilia tum invisibilia, per Verbum suum coaeternum, eademque quoque conservat per Spiritum suum coaeternum, testificante Davide atque dicente [Ps. 33, 6]: *Verbo Dei coeli facti sunt et in Spiritu oris ejus omnis virtus eorum.* Omnia autem, quae condidit Deus, erant — valde bona —. Cuncta vero illa dicimus ab uno profecta esse principio.

Ebenso Angl. Conf. (1562) a. a. O. Pag. 89; die XXXIX. Art. sprechen sich (a. a. O. Pag. 101.) für die allgem. Symbole aus; dagegen findet sich in der Ecclesiarum per Helvetiam Confessio *Art.* VI. a. a. O. Pag. 67 die Erklärung:

De Deo sentimus — omnipotentem esse, qui ut condiderit per verbum, i. e. Filium suum omnia ex nihilo, sic Spiritu providentiaque sua juste vereque et sapientissime gubernet, servet, foveat omnia.

Ebenso Basil. vel Mulhus. Conf. *Art.* I. a. a. O. Pag. 72, mit dem Zusatze, dass die Formel: sustentare efficereque per Spir. S. soviel bedeute als vi propria. Die Gallic. Conf. sagt im *Art.* VII. a. a. O. Pag. 75:

Credimus Deum, cooperantibus tribus Personis, sua virtute, sapientia ac bonitate incomprehensibili condidisse universa etc.

Vergl. Scot. Conf. *Art.* I. a. a. O. Pag. 111. Eccl. Belg. Conf. *Art.* XII. a. a. O. Pag. 133.

Nach dem Lehrbegriffe der Socinianer kann nur der einige Gott als Schöpfer des Weltalls betrachtet werden; vergl. die Antw. auf *Quaest.* 87. im Catech. Racov.; ferner ebendas.

Quaest. 126 —: *Exponi mihi velim testimonia, quae facta et operationes respiciant, quas adversarii Christo a Scriptura attribui opinantur?* Ea sunt, in quibus illi existimant a Scriptura eidem attribui, quod coelum et terram crearit. —

Im Folgenden werden die kirchlichen Beweisstellen für die Weltschöpfung durch den Sohn erörtert, zunächst Joh. 1, 3. und 10. In Beziehung auf die zweite Beweisstelle steht die Antwort auf

Quaest. 130. *Quid vero respondes ad secundum?* Primum, quod hic non scribat Joannes, mundum esse creatum, sed factum; de-

ספר תורה, ספר תורה, ספר תורה,

in Deum, Patrem omnipotentem, creatorem coeli et terrae. — *Limborch Theol. Christ. Lib.* II. *Cap.* XIX. Pag. 111; 113: — liquet, causam creationis efficientem esse Deum; illi enim soli creatio adscribitur. — Peracta autem est creatio *verbo* Dei.

Ebenso die MENNONITISCHEN Symbole bei *Schyn* I. Pag. 172; II. Pag. 88 seq. Nach den Symbolen der römisch-cathol. Kirche wird der dreieinige Gott als Schöpfer dargestellt; s. CATECH. ROM. *De Primo Articulo.* Pag. 41.

Quaest. 21. *Num quid rerum creatio soli Patri est tribuenda?* Creationis opus omnibus sanctae et individuae Trinitatis personis commune est. Nam — ex Apostolorum doctrina Patrem creatorem coeli et terrae confitemur. In scripturis sacris legimus de Filio: *Omnia per ipsum facta sunt:* et de Spiritu sancto: *Spiritus Domini ferebatur super aquas:* et alibi: *Verbo Domini coeli firmati sunt et Spiritu oris ejus omnis virtus eorum.*

Vergl. auch die Antwort auf *Quaest.* 3. im Abschn. *De tertio Articulo.* — Die Symbole der griechisch-cathol. Kirche stellen bald Gott allein, bald den dreieinigen Gott als Weltschöpfer dar, bald lassen sie Gott durch den Sohn die Welt geschaffen haben; s. *'ΟΡΘΟΔ. 'ΟΜΟΛ.* Pag. 24.

Ἐρώτησ. ϛ'. Ποῖον εἶναι τὸ πρῶτον ἄρθρον τῆς πίστεως; Ἀπ. Πιστεύω εἰς ἕνα Θεὸν Πατέρα παντοκράτορα, ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς, ὁρατῶν τε πάντων καὶ ἀοράτων.

Die Antwort auf die 7. Frage: Welche Lehre in dem angef. Glaubensartikel enthalten sey? erklärt zunächst, dass man den einigen Gott in der Dreiheit verehren müsse, und fügt hinzu:

δεύτερον διδάσκει πῶς αὐτὸς ὁ ἐν τριάδι Θεὸς ἐποίησεν ἐκ τοῦ μὴ ὄντος πάντα τὰ ὁρατὰ καὶ ἀόρατα [mit Beziehung auf Ps. 33, 9.].

Vergl. Frage 13; 14; bes. 18; 22. Die CONF. GENNADII sagt *Art.* I. im *Lib.* II. *Turco-Graec.* Pag. 110:

Πιστεύομεν, ὅτι ἔστι θεὸς, δημιουργὸς πάντων, ὅσα εἰσὶν, ἀπὸ τοῦ μὴ εἶναι.

Dagegen erklärt *Art.* IV. a. a. O. Pag. 112:

Πιστεύομεν, ὅτι ὁ θεὸς διὰ τοῦ λόγου τῆς σοφίας καὶ τῆς δυνάμεως αὐτοῦ ἐδημιούργησε τὸν κόσμον: καὶ διὰ τοῦ πνεύματος τῆς ἀγαθῆς θελήσεως καὶ ἀγάπης αὐτοῦ προνοεῖται, καὶ κυβερνᾷ καὶ κινεῖ πᾶσαν φύσιν αὐτοῦ ἐν τῷ κόσμῳ πρὸς τὸ ἀγαθὸν, κατὰ τὴν τάξιν ἑκάστης φύσεως. — METROPHANES CRITOPULUS *Κεφ. β'. Περὶ Δημιουργίας.* Pag. 41. *Ὁ ἐν τριάδι Θεὸς ἀγαθὸς ὢν καὶ ὑπεράγαθος ἠθέλησε παραγαγεῖν λογικὰ κτίσματα·* — *καὶ τὸ ἐννόημα εὐθὺς ἔργον ἐγένετο. ΚΑΤΗΧ. ἢ 'ΟΡΘ. ΔΙΔΑΣΚΑΛΙΑ. Ἄρθρον Β'.* Pag. 6: *Ὁ μέ-*

γας οὗτος Θεὸς ἔκτισε τὸν κόσμον καὶ ὅλα τὰ ἐν αὐτῷ ἐκ τοῦ μηδενός. — Pag. 21. — Ὅτι ὁ ἐν τρισὶ Προσώποις προσκυνούμενος Θεὸς — — ἔκτισε μὲ τὸν Λόγον του ἐκ τοῦ μηδενὸς τὸν κόσμον, καὶ τὰ ἐν αὐτῷ ὁρατὰ, καὶ ὑλικὰ Ὄντα, καὶ τὰ ἄϋλα, καὶ ἀόρατα, ἤγουν τὰ Πνεύματα, εἰς Ἡμέρας ἕξ.

Vergl. dazu die Bekenntnissschrift des Cyrill. Lucaris *Art.* IV. in den *Artic. Confession. Basileens.* im 2. Th. des *Corp. et Synt.* Pag. 57.

Die kirchliche Theologie hielt sich meist an die herkömmliche Formel, dass die Welt durch den dreieinigen Gott geschaffen sey, obgleich sie selbst schon frühe (z. B. durch Melanchthon; s. oben) dahin ausgedeutet worden war, dass Gott die Welt durch den Sohn geschaffen habe, nach Joh. 1, 3. 10; Hebr. 1, 2. Vergl. hierzu *J. Griesbach Comment. De mundo a Deo patre condito per filium. Jen.* 1781. Jene Ausdeutung wurde besonders von *Reinhard* wieder in Schutz genommen, doch wollte er auch zugeben, dass man die Schöpfung als ein Werk des h. Geistes betrachten könne; s. *Reinhard Dogm.* S. 172:

> [Es ist] unläugbare Lehre der Schrift, dass Gott die Welt durch den Sohn erschaffen habe. Was diess aber nun eigentlich heisse und worinnen die Wirksamkeit des Sohnes bei Hervorbringung der Welt bestanden habe, können wir auch nicht weiter erklären, sondern müssen blos bei der allgemeinen Behauptung stehen bleiben, dass der Sohn vorzüglich Antheil an diesem grossen Werke genommen habe. Uebrigens kann man auch nach dem Kanon von den operibus ad extra die Schöpfung freilich auch als ein Werk des h. Geistes betrachten, nur muss man diesen Umstand nicht mit ausdrücklichen Stellen der Schrift erweisen wollen, dergleichen es nicht gibt.

Andere erklärten λόγος und πνεῦμα für die schaffende Kraft und Weisheit Gottes selbst; dagegen möchte *Augusti* in s. *christl. Dogm.* S. 146. dem Vater die Hervorbringung der Substanzen, dem Sohne deren Verknüpfung zur eigenthümlichen Form und dem h. Geiste die Schöpfung und Leitung der Geisterwelt zuschreiben. Vergl. hierzu *Bretschneiders Dogm.* I. S. 522. — *Wegscheider Instit.* Pag. 300.

2) Ueber den Begriff der Schöpfung aus Nichts (creatio ex nihilo), welcher in der Lehre von der Schöpfung immer ein Hauptbegriff gewesen ist, s. *Joan. Laurent. Mosheim Diss. num philosophorum a vera religione aversorum aliquis mundum ex nihilo creatum esse docuerit? Jen.* 1733., in der von *Mosheim* besorgten Ausg. von *Rod. Cudworth True intellectual*

system of the universe. *Abr. G. Kästner Ueber die Lehre der Schöpfung aus Nichts und ihre prakt. Wichtigkeit. Götting.* 1770. *C. H. Heydenreich Progr. Num ratio humana sua vi et sponte contingere possit creationem ex nihilo? Lips.* 1790; vergl. dazu *Heydenreichs Betrachtungen über die Philosophie der natürlichen Religion.* II. S. 151 ff.; *dess. Originalideen.* II. S. 181 ff. — Die Formel creatio ex nihilo wurde von den kirchlichen Theologen bis auf unsere Zeit immer in dem Sinne aufgefasst, dass die Weltschöpfung nicht aus einem schon vorhandenen Stoffe hervorgegangen sey; man folgte hierbei besonders der Erklärung Melanchthons in dessen *Loc. Theol. De Creatione* Pag. 63:

> Quod autem res ex nihilo conditae sint, docet haec sententia: Ipse dixit et facta sunt, ipse mandavit et creata sunt, i. e. dicente seu jubente Deo, res exortae sunt. Non igitur ex materia priore extructae sunt, ut Stoici duo aeterna fingebant, mentem et materiam, sed Deo dicente, cum res non essent, esse coeperunt.

Mehre Theologen der älteren Zeit, namentlich Gerhard (*Loc. Theol.* III. Pag. 3 seq.); Calov (*Syst. loc. theolog.* III. Pag. 898 seq.) u. Hollaz (*Examen theol. acroam.* I. Pag. 511.) wollten die Schöpfung aus Nichts nicht blos auf die Materie, sondern auch auf die Form der Welt bezogen wissen, und andere, die das Unbestimmte der Formel „Schöpfung aus Nichts" fühlten, deuteten die Formel aus, wie z. B. Quenstedt *Theol. didactopol.* I. Pag. 417, welcher erklärte:

> Non enim aliud notatur per τὸ ex nihilo, quam terminus a quo, h. e. nihilum non materiae, sed termini a quo duntaxat rationem habet et de creationis ordine intelligi debet, et recte particula ex per post verti potest, ut Thomas observat, ut sensus sit: post nihilum, velut terminum a quo, aliquid factum est.

Vergl. dazu *J. S. Baumgartens evangel. Glbslehre, herausgeg. von Semler.* I. S. 605 ff. Obschon die späteren Theologen das in der kirchlichen Formel „Schöpfung aus Nichts" liegende moralische Moment anerkannten (s. auch *Bretschneiders Dogm.* I. S. 523 ff.) und die Formel immer beibehielten, so verwarf sie doch, wegen ihrer Unbestimmtheit, unter den neueren Theologen Ammon in s. *Summa Theol.* Pag. 129., welcher dagegen die Formel gebraucht:

> mundus, qui per se ipsum non existit, rationem plenam et aeternam e sola voluntatis divinae vi et potestate repetit.

Offenbar liegt in der kirchlichen Formel der Begriff eines freien, allmächtigen Aktes des Schöpfers ausgedrückt und dieser Gedanke

ist es auch, welchen Ammon a. a. O. hervorhebt. Für diesen Gedanken, den alle kirchlichen Theologen neben jener Formel immer ausgesprochen haben, zeugen die gewöhnlichen Formeln der Schrift vom Schöpfungswerke. Ganz unbedingt spricht die christliche (wie auch die jüdische) Religion die Idee von einem freien allmächtigen Schöpfer aus; sie fasst die Gottheit durchaus als selbstständige und freie Allmacht auf und daher mussten auch alle kirchlichen Theologen, dem Sinne und Geiste der christl. Religion gemäss, den Gedanken als wesentliche Schriftlehre annehmen, dass Alles aus Nichts ohne irgend einen Weltstoff geistiger oder körperlicher Art durch den allmächtigen, freien Willen Gottes entstanden ist. Hierauf weist auch die mosaische Schöpfungsgeschichte hin, die freilich auf sehr verschiedene Weise beurtheilt worden ist. S. bes. J. G. Eichhorns *Urgeschichte, herausg. v. J. Ph. Gabler.* I. *Nürnberg.* 1790. II. 1. u. 2. B. 1792. Die kirchliche Ansicht der mosaischen Schöpfungsgeschichte war und ist immer die gewesen, dass diese eine von Gott dem Moses eingegebene Offenbarung sey; daher ist auch von den kirchlichen Theologen der älteren Zeit ein besonderes Gewicht auf sie gelegt, daher ist sie selbst in manche Bekenntnisschriften aufgenommen worden. Luther hegte eine freiere Ansicht über sie, indem er namentlich in der Vorrede zur Genesis (s. *Luth. W.* von *Walch.* I. S. 2.) erklärte:

> So ist auch in der Kirche bisher noch keiner gewesen, der da [in der mosaischen Schöpfungsgeschichte] Alles überall eigentlich und richtig genugsam hätte ausgelegt, ohne dass die Lehrer sogar mancherlei seltsame und unzählige Fragen über diesem Capitel in einander gemenget haben; also, dass daraus wohl zu sehen ist, dass Gott diese Majestät seiner Weisheit und rechten Verstand dieses Capitels ihm selbst vorbehalten, und uns das insgemeinhin, hat wissen lassen, dass die Welt einen Anfang gehabt und aus Nichts von Gott erschaffen sey. Ein solch gemein Erkenntniss kann man aus dem Texte klar haben. Was aber insonderheit ein jeglich Stück für sich anbetrifft, darinnen ist sehr viel, dass man nicht gar gewiss seyn kann und davon unzählige Fragen hin und wieder aufgebracht worden.

Dagegen hält sich Calvin in s. *Instit. Lib.* I. *Cap.* XIV. Pag. 34. streng an die mosaische Erzählung, weist die Fragen zurück, welche Luther als seltsame bezeichnet haben würde, und erklärt Pag. 35:

> Denique meminerimus, Deum illum invisibilem et cujus incomprehensibilis est sapientia, virtus et justitia, Mosis historiam spe-

culi loco nobis proponere, in quo viva ejus effigies relucet. —— Si quisque attentius apud se expendat, constabit Mosen certum unius Dei creatoris testem ac praeconem fuisse. Vergl. a. a. O. Pag. 40; dazu Conf. s. Declar. *Sententiae Pastorum, qui — Remonstrantes vocantur. Cap.* V. und die *Censura* zu dies. Cap.; *Limborch Theol. Christ. Lib.* II. *Cap.* XXI. *De mundi hujus adspectabilis Creatione.* Pag. 125 seq. Den Inhalt der mosaischen Schöpfungsgeschichte hat die *'ΟΡΘΟΔ. 'ΟΜΟΛ.* in der Antwort auf die 18. Frage aufgenommen; s. hierzu auch die Antwort auf die 22. Frage. Ausführlicher ist noch die *'Ομολογία* des Metrophanes Critopulus im *Κεφ. β'. Περὶ Δημιουργίας.* Pag. 41—51.

Seit dem Schlusse des 18. Jahrh. wurde die mosaische Schöpfungsgeschichte mehrfachen Modificationen unterworfen. Reinhard (*Dogm.* S. 173 ff.), Morus (*Comment.* I. Pag. 296.), Storr (*Lehrb. der christl. Dogm.* S. 307 ff.), Jerusalem (*Betrachtungen über die vornehmsten Wahrheiten der Religion.* IV. St. S. 414 ff.) u. a. sprachen sich zwar für die Glaubwürdigkeit der mosaischen Erzählung aus, erklärten aber nur Cap. 1, 1. der Genesis von der Schöpfung des Weltalls, die folgende Erzählung aber von der Ausbildung, oder von der Umbildung, Wiederherstellung der Erde nach einer grossen Verwüstung. Andere legten der mosaischen Erzählung eine naturgeschichtliche, physikalische Tendenz unter; am genauesten trugen diese Ansicht vor: Joh. E. Silberschlag *Geogonie od. Erklär. der mos. Erderschaffung nach physikalischen und mathematischen Grundsätzen. Berl.* 1780 — 1783. und Ch. Gelf. Hensler *Bemerkungen über Stellen der Psalmen und Genesis. Hamb.* 1791. Vergl. *J. G. Rosenmüller Antiquiss. telluris historia a Mose Genes. I. descripta. Ulm.* 1776., deutsch *Nürnb.* 1782. Man erkannte indess, dass die mosaische Erzählung nur gewaltsam für jene Ansicht gedeutet werden kann, und indem man doch die Ueberzeugung immer mehr gewann, dass die ersten Capitel der Genesis keine wissenschaftliche Urkunde seyen, erklärte man die mosaische Erzählung bald für einen geschichtlichen, bald für einen philosophischen Mythus, in welchem der Erzähler vielleicht seine Ueberzeugung von der Weltentstehung habe darlegen wollen, dass folglich seine Darstellungen auch nur der Phantasie angehörten, bald fand man in der Erzählung nur eine dichterische Darstellung überhaupt, welche nur den allgemein-praktischen Gedanken habe geben wollen, dass Gott der Weltschöpfer sey; s. hierzu insbes. Paulus *Memorabilien.* 4. St. S. 27 ff. *Das Chaos, eine Dichtung, nicht ein Gesetz für physische Kosmologie* [Kosmogonie], auch in d. Schr. *Aufklärende Beiträge zur Dogmen-, Kirchen- und Religionsgesch.*

Von Dr. H. E. G. Paulus. Brem. 1837. S. 392 ff.; Dav. Jul. Pott *Versuch über den Schöpfungshymnus. Genes.* 1. *und seinen Nachhall Ps.* 104., *die noachische Sündfluth* (auch unt. d. Tit.) *Moses und David keine Geologen. Berl.* 1799. Hierbei hat man den Gedanken erörtert, dass manche Bilder und Sagen, die über die Weltentstehung im Alterthume und bes. im Oriente gangbar waren, auf die Abfassung der mosaischen Schöpfungsgeschichte Einfluss gehabt haben, indem man darauf hinwies, dass in den einzelen Theilen jener Erzählung Formen und Bilder sich finden, die in der orientalischen Kosmogonie häufig vorkommen, doch bemerkte man zugleich, dass die mosaische Erzählung wahrscheinlich in der Absicht altmorgenländische Formen und Bilder angewendet habe, um fremdartige heidnische Begriffe, die bekannt geworden waren, von diesem Gegenstande fern zu halten. Solche fremdartige Begriffe, an welche die mosaische Geschichte erinnert, sind schon von *Grotius De certitud. relig. christ.* I, 16. zusammengestellt worden, späterhin besonders von *Stroth Parallelen zur Geschichte des A. T. aus Griech. Schriftst., in Eichhorns Repert.* XVI. S. 65 ff. und von *Fulda Ueber Kosmogonie, Androgonie und früheste Menschengesch.*, in *Paulus Memorab.* II. S. 107 ff. — Was die Form der mosaischen Schöpfungsgeschichte an und für sich betrifft, so wurden zwar schon vor der Reformationszeit, besonders durch *Moses Maimonides*, freie Ansichten über dieselbe ausgesprochen, doch erst durch Spinoza (s. dess. *Tractatus theologico-politic. Cap.* VIII. *In quo ostenditur Pentateuchon et libros Josuae, Judicum, Rut, Samuelis et Regum non esse autographa. Deinde inquiritur, an eorum omnium Scriptores plures fuerint, an unus tantum et quinam;* in *Spinozae Opp. ed. Paulus* I. Pag. 276 seq.) wurden die freieren Ansichten in Beziehung auf die mosaische Schöpfungsgeschichte geltend gemacht, dass Moses nicht der Verf. der Erzählung seyn könne, dass diese als eine Zusammensetzung aus verschiedenen Urkunden betrachtet werden müsse. Diese Gedanken wurden im Ablaufe des 18. Jahrh., besonders durch Eichhorn (in dess. *Urgesch.*) und durch K. D. Ilgen (*Die Urkunden des Jerusalemit. Tempelarchivs in ihrer Urgest.*; auch unt. d. Tit.: *Die Urkunden des ersten Buches Mosis in ihrer Urgestalt.* I. *Halle* 1798.) in Beziehung auf die Schöpfungsgesch. entwickelt; daher wurde die Meinung herrschend, dass jene Erzählung aus zwei verschiedenen Urkunden (— Jehovah- und Elohim-Urk. —; die Veränderung des Gottesnamens war schon der alten Kirche auffallend gewesen —) bestehe; dagegen findet sich auch in der neueren Theologie häufig die frühere Vorstellung von der

Einheit der Genesis und also auch der mos. Schöpfungsgesch. vorgetragen; namentlich haben K. S. Rink *Ueber die Einheit der mos. Schöpfungsberichte. Heidelb.* 1822. u. H. A. Ewald *Die Composition der Genes. krit. unters. Brschw.* 1824. sie zu behaupten gesucht, obschon doch der verschiedene Sinn und Styl der ersten drei Capitel der Genes. bei einer unbefangenen Prüfung kaum zu verkennen sind. Die meisten freisinnigen Theologen unserer Zeit läugnen daher die Einheit der mosaischen Erzählung, in welcher sie überhaupt keine historische Wahrheit zu erkennen vermögen, und nur über den Ursprung und den Endzweck der Erzählung sind ihre Ansichten nicht ganz gleichartig. Vergl. Wegscheider *Instit.* Pag. 301; Bretschneider *Dogmatik.* I. S. 537 ff.

3) Nach der älteren Kirchenlehre war es die gewöhnliche Ansicht, dass vor der Weltschöpfung das innere Verhältniss des göttlichen Wesens allein wirksam gewesen sey, dagegen nahmen die philosophischen Schulen und Lehren gewöhnlich an, dass der Begriff Gottes in Beziehung auf die Idee der Welt, welche (Idee) in Gott von Ewigkeit gewesen wäre, ganz von derselben Art gewesen sey, als ob die Welt schon wirklich existirt hätte. Die Frage, ob die Weltschöpfung in der Zeit geschehen sey, wurde seit Augustin (*De civitate Dei.* XI. 6.) in den Schulen behandelt und kam in die Dogmatik der evangelischen Kirche. Mit Augustin behaupteten die kirchlichen Theologen gewöhnlich, dass die Zeit, als das Maass der Dauer weltlicher Dinge, erst mit der Welt entstanden sey, indem man hierbei den platonischen Unterschied zwischen *αἰὼν* und *χρόνος* (aevum und tempus) — Ausdrücke, von denen jener die Dauer des Unvergänglichen, dieser die Dauer und das Maas an dem Endlichen bedeutet, — festhielt. Ammon erklärt in s. *wissenschaftl. pract. Theol.* S. 103. über die Frage, wenn die Welt zu seyn angefangen habe, dass sie nur soviel heissen könne, als:

> wann haben vernünftig-sittliche Wesen den Moment gedacht, wo die Welt aus dem Nichtseyn überging zum Seyn? Diese Frage ist also rein historischen Inhalts; nur kann sie aus Mangel an geschichtlichen Daten nicht befriedigend beantwortet werden.

4) Die kirchliche Sprache unterscheidet die Entstehung der Weltschöpfung durch Gott und eine Ausbildung derselben mit den Ausdrücken erste und zweite Schöpfung, — creatio pri-

ma et secunda *); vergl. *Wegscheider Inst.* Pag. 297. Man nannte die Schöpfung aus Nichts auch creatio immediata, und das fortgehende Entstehen neuer Dinge nach Naturgesetzen oder durch Mittelursachen creatio mediata. Die Kirche hat in beiden Formeln stets den biblischen Sprachgebrauch angewendet, welcher das mittelbare und unmittelbare Schaffen Gottes häufig mit einander vertauscht und auch oft die Erhaltung der Schöpfung als eine unmittelbare bezeichnet, während die späteren Dogmatiker auf die Erhaltung gewöhnlich die Formel „fortwährende Schöpfung (creatio continua)" übertrugen, indem sie annahmen, dass Gott, als Urheber aller Kräfte und Gesetze der Natur, auch fortwährend als Urheber des Einzelen, welches entstehe, gedacht werden müsse. Hiervon zeugt u. a. Lutbers Erklärung im *Catech. maj.* Pag. 409: creaturae tantum manus sunt, canales etc. Die älteren evangelischen Theologen blieben sich jedoch in der Benennung des Unterschiedes zwischen mittelbarer und unmittelbarer Schöpfung nicht gleich (vergl. *Bretschneider Entw.* S. 449. in d. Not.), und überhaupt erkannten sie es nicht, dass die ganze Eintheilung nur auf einer Unterscheidung des Sprachgebrauchs der h. Schrift beruht und keine Eintheilung der Schöpfung ist, dass die mittelbare Schöpfung als ein wesentlicher Theil der Erhaltung oder Vorsehung angesehen werden muss; s. *Bretschneider Dogm.* I. S. 519 f.

5) Die der kirchlichen Ansicht von der Schöpfung entgegenstehenden, aus der philosophischen Speculation über die Lehre des Dogmas hervorgegangenen Meinungen sind theils von der Art, dass bei ihnen gar keine Wirksamkeit Gottes in der Weltentstehung, theils von der Art, dass zwar eine Entstehung der Dinge durch Gott, aber nicht nach der biblischen Idee der Schöpfung angenommen wird. Hierher gehört zunächst die Lehre von der Ewig-

*) Die Scholastik gebrauchte für diese Begriffe die Formeln: Schöpfung aus dem negativen und privativen Nichts (— nihilum negativum; nihilum privativum; *Wegscheider Inst.* Pag. 302). Die Formel nihilum privativum wurde von dem Stoffe der Dinge gebraucht in der Bedeutung: Natur, welche noch nicht das geworden ist, wozu sie hat werden sollen. Diesen Gedanken gründete die Kirche besonders auf die Stelle im Buche der Weish. 11, 18., doch hat sie sich niemals darüber erklärt, welche Vorstellung von jenem Weltstoffe aufgefasst werden müsse; sie hielt immer nur die allgemeine biblische Lehre fest, dass die Schöpfung ein Akt der freien Allmacht Gottes sey.

keit der Welt und zwar in der Art, dass man einen Akt des Schaffens als undenkbar in Gott annimmt, dass Gott und Welt gleich ewig seyn sollen; selbst die Wolfische Philosophie (s. Wolf *Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt, der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt. Frkft.* u. *Lpz.* 1719; — mit Anmerk. *Frkft.* 1724. u. öfter) behauptete, dass die Philosophie überhaupt den Satz nicht erweisen könne: die Welt und die Menschen haben einen Anfang gehabt; doch erklärte sie auch, dass man die Welt darum noch nicht auf dieselbe Weise, wie Gott, für ewig halten dürfe. Gegen die Mitte des 18. Jahrh. wurde unter den Protestanten die Ansicht einiger Naturalisten eifrig bestritten, dass die Welt der Schatten der Gottheit sey, — eine Ansicht, die besonders Joh. Chr. Edelmann (s. *Walch Bibl. Theol. Sel.* I. Pag. 771 seq.) geltend zu machen gesucht hatte, die aber auch auf die unchristliche Behauptung von der Ewigkeit des Weltalls neben der Gottheit hinauskam. Für die Ewigkeit der Welt sprachen sich späterhin die englischen und französischen Materialisten aus, in der deutschen Kirche vertheidigte sie besonders H. S. Reimarus in den *Betrachtungen über die vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion. Abhdlg.* 3. Die neueste philosophische Lehre von Fichte, Schelling und Hegel, welche sich auch der Theologie unserer Tage bemächtigt hat, spricht zwar von einem Anfang der Sinnenwelt, aber sie läugnet doch sehr entschieden einen eigenthümlichen Weltanfang, indem sie von einem ewigen Werden oder ewigen Einbilden des Unendlichen im Endlichen spricht; vergl. hierzu überh. auch §. 21. Anmerk. 4. — Marheineke *Grundlehren.* S. 152 f.:

> Als Schöpfer wird Gott erkannt darin, dass er dass Werden wollte und selber machte, also dem Seyn in sich die Macht verlieh zu werden und sich immerdar aus sich selbst zu bilden und hervorzubringen. Göttlich ist solche Welt, inwiefern sie in Gott ist, ohne Gott selbst zu seyn. — Das Seyn an diesem Werden hat die Welt von Gott und ist ihr Seyn in Gott. Das Werden im Seyn hat die Welt von sich und ist ihr besonderer Begriff. — In und mit seiner [näml. Gottes] schöpferischen Natur ist die geschaffene Natur geworden oder die Natur geschaffen worden.

Die ewige Schöpfung der Welt lehrte auch Schleiermacher *Der christl. Glaube.* I. S. 203 ff., wo es in Beziehung auf die Frage der mosaischen Schöpfungsgesch. heisst:

> — jene ganze Frage setzt einen zeitlichen Anfang der Welt schon als entschieden voraus, allein unser unmittelbares Abhängigkeits-

gefühl findet in dieser Annahme keine bestimmtere Befriedigung als in einer ewigen Schöpfung der Welt *).

Nach dem pantheistischen Systeme des Spinoza soll es nur eine Substanz, Gott, geben und das Weltall nur eine Modification dieser Substanz seyn; vergl. B. *De Spinoza Cogitata Metaphysica*, in *Spinoz. Opp.* I. *ed. Paulus* Pag. 125 seq. über die Grundzüge der Theologie des *Spinoza*, s. *Ammons kritisches Journal der neuest. theol. Literat.* I. St. 1. Dagegen behaupteten manche Theosophen der älteren Zeit, dass die Weltentstehung in einem Abfall zu finden sey, welcher in dem göttlichen Wesen und Leben selbst Statt finde und dem eine Versöhnung immer an der Seite stehe. Diese dunkeln Begriffe, welche in älterer Zeit Jac. Böhm und dessen Schule (s. *Walch Bibl. Theol. Sel.* II. Pag. 80 seq.) vortrugen, und in der neuesten Zeit durch Schelling in den metaphysischen Schulen beinahe wieder herrschend geworden sind, lassen sich mit der Idee des lebendigen Gottes nicht vereinigen und machen, im strengen Sinne gefasst, die Weltentstehung aus einem Akte der freien Macht zu einem Fatum. Diese Ansicht soll, nach der Meinung ihrer Vertheidiger, — und so bei Schelling selbst, — eine Allegorie ausdrücken für den Gedanken, dass die Schöpfung nothwendig, endlich und unvollkommen sey, dass die göttliche Kraft sich in der Natur nie in ihrer vollen Macht und Herrlichkeit offenbaren könne, und dass sich die göttliche Kraft im geistigen Leben als der Versöhner mit Gott wiederfinde. Den Formeln nach finden sich diese dunkelen Lehren vornehmlich in Schellings Abhdlg.: *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, in den philosophischen Schriften *Schellings* I. *Landsh.* 1809.; s. auch die in §. 1. Anmerk. 6. Pag. 128. angeführten Schriften von *Jacobi* mit der Gegenschrift von *Schelling* und die Abhandlungen von *Schlegel*.

6) Die Frage über den Endzweck der Welt ist in der Kirche bis auf unsere Zeiten immer mit besonderem Eifer beantwortet worden. Die verschiedenen Antworten, welche auf die Frage gegeben worden sind, haben theils den Gedanken ausgedrückt, dass das Geistige und Sittliche einen wesentlichen Vorrang vor dem Sinnlichen habe, theils den Gedanken von der Selbstständigkeit Gottes. In der kirchlichen Sprache wird der Endzweck der

*) Schleiermacher mochte selbst behaupten, dass Luther (nach dess. Auslegung zu Genes. 1, 4. §. 42.) die ewige Schöpfung der Welt geglaubt und gelehrt habe.

Schöpfung gewöhnlich in die Ehre Gottes gesetzt. Dieser vieldeutige Ausdruck kann aber auch (nach dem bibl. Sprachgebr.) mit jeder anderen moralischen Meinung von dem Endzwecke der Dinge bestehen, indem alles Gute, Wahre und Schöne zur Ehre Gottes geschieht. Jene kirchl. Formel (bes. aus Jes. 4, 3. 7; Ephes. 1, 6. 11. u. 13. entlehnt) drückt nur den Gedanken aus, dass die Weltschöpfung und alle Wirksamkeit Gottes durchaus selbstständig und frei Statt finde. Melanchthon *Loc. Theol. De Creatione.* Pag. 62.:

> Voluit Deus innotescere et se conspici: ideo et condidit omnes creaturas et miram artem adhibuit, ut convinceret nos, non extitisse res casu, sed esse aeternam mentem, architectatricem, bonam, justam, spectantem hominum facta et judicantem. Quamquam autem haec consideratio universae naturae admonet nos de Deo —: tamen nos referamus initio mentem et oculos ad omnia testimonia, in quibus se Deus Ecclesiae patefecit. — — Haec testimonia edita et proposita sunt, ut nos in hac naturae imbecillitate magis perspicue erudiant, convincant et confirment. Ideo semper defixae sint mentes in horum testimoniorum cogitationem et his confirmatae articulum de Creatione meditentur, deinde considerent etiam vestigia Dei impressa naturae.

Die lutherischen Symbole enthalten keine Aeusserung über den Endzweck der Schöpfung; die Theologen der luth. Kirche behielten aber jene Ansicht, bis auf Buddeus herab, bei. Die reformirte Kirche hegt vornehmlich die Ansicht, dass die Weltschöpfung die Glückseligkeit der Menschen bezweckt habe. Calvin erklärt *Instit. Lib.* I. *Cap.* XIV. Pag. 40:

> — — animadvertimus, in bonum ac salutem nostram Deum omnia destinasse, simul in nobis ipsis et tantis, quae in nos contulit, bonis sentimus ipsius potentiam et gratiam.

Die Conf. et Expos. brev. et simpl. *Cap.* VII. im *Corp. et Synt.* Pag. 9. sagt:

> Omnia autem, quae condidit Deus, erant, ut Scriptura ait, valde bona et ad utilitatem usumque hominis condita.

Dagegen deutet die Eccles. Belgic. Christ. atque Orthod. Conf. an, dass der Endzweck der Schöpfung in die höchste Majestät Gottes zu setzen sey, denn in *Art.* XII. im *Corp. et Synt.* Pag. 133. heisst es:

> Credimus Patrem per verbum, h. e. Filium suum coelum et terram ceterasque creaturas omnes — ex nihilo creasse, illisque singulis suam essentiam, formam et figuram variaque officia tribuisse, ut creatori suo inserviant.

Die arminianische Lehre setzt, gemäss der Conf. s. Declar. *Sententiae Pastorum, qui — Remonstrantes vocantur. Cap.* V.

Pag. 64. den Endzweck der Schöpfung in die Offenbarung der höchsten Güte und der höchsten Majestät Gottes, indem es a. a. O. heisst:

> Qua re opus hoc creationis eo potissimum pertinet, ut intelligat homo, se, quicquid boni habet, id Deo omne in solidum debere eique totum, si postulet, reddere ac consecrare teneri, denique ad gratias illi perpetuo agendas summo jure obligatum esse. Qui enim nihil boni habet a se ipso, omnia debet ei, a quo habet, quicquid habet: eoque in hoc solo, non in se ipso gloriari perpetuo debet.

Limborch betrachtet dagegen nur die Offenbarung der höchsten Majestät Gottes als Endzweck der Schöpfung, wenn er *Theol. Christ. Lib.* II. *Cap.* XXI. Pag. 126. erklärt:

> Si — creationem momento peractam statuamus, clarius patebit, nullas creaturas, quantumvis excellentes, Dei in hoc opere ministras esse potuisse: quoniam vis creata eo assurgere nequeat Deusque in hoc opere omnipotentiae suae apicem exseruerit.

Diese Ansicht wurde späterhin auch von lutherischen Theologen angenommen und namentlich findet sie sich in den dogmatischen Lehrb. von *Morus*, *Döderlein*, *Henke*, *Reinhard*. Gegen die eudämonistische Vorstellung von dem Endzwecke der Schöpfung wurde die moralische Ansicht geltend gemacht; sie setzt den Endzweck in die sittliche Bestimmung der vernünftigen Wesen, so dass alles Daseyn und alle Ereignisse in einer nothwendigen Beziehung auf das moralische Leben stehen sollen. Diese Ansicht sprach Kant (s. *dess. Kritik der prakt. Vft.* S. 235 ff.; *Kritik der Urtheilskr.* S. 388 ff.; 421 ff.) und dessen Schule aus, doch wurde von mehren Theologen dieser Schule nächst der moralischen Vollkommenheit noch die mit derselben verbundene Glückseligkeit der vernünftigen Wesen als Endzweck der Schöpfung angegeben (s. *H. A. Schott Epit.* Pag. 56; *Wegscheider Inst.* Pag. 304 seq.), während Andere, wie z. B. *Eckermann* (*Handb. für das system. Studium der christl. Glbsl. Alt.* 1801 ff. III. S. 31 ff.) und *Ammon* (*Summa Theol.* Pag. 130 seq.) den Endzweck in der möglichst grössten sittlichen Vollkommenheit und Glückseligkeit finden. In Beziehung auf die Streitfragen über den Endzweck der Schöpfung s. *Joh. Kasp. Velthusen Bemerkungen über den Streit: ob Glückseligkeit oder sittliche Vollkommenheit an Seiten des Schöpfers letzter Zweck war und an Seiten freihandelnder Geschöpfe nächster Bestimmungsgrund zum Handeln oder Nichthandeln seyn müsse?* in *Henke's Magaz.* II. St. 1. S. 180 ff. Uebrigens ist leicht einzusehen, dass sowohl die Meinung, welche den Endzweck der Schöpfung in der Glückseligkeit der Geschöpfe, als auch die, welche

ihn in der sittlichen Bestimmung der vernünftigen Wesen findet, zuletzt sich in einem und demselben Grunde vereinigen, indem beide Meinungen doch nur auf den empfindenden Theil der Schöpfung und zuletzt also auf die sittlich-freien Wesen, welche eine höhere Bestimmung haben, bezogen werden können. Andere Theologen der neuesten Zeit dagegen, wie *Marheineke* (*Grundl.* S. 160 ff.) und *Bretschneider* (*Dogm.* I. S. 530 ff.) erklären sich dahin, dass Gott die Welt erschaffen habe, „um seiner eigenen Vollkommenheit Genüge zu leisten und sie ausser sich wirken zu lassen."

7) Mit der Schulfrage über den Endzweck der Schöpfung hing seit dem Anfange des 18. Jahrh. der Gedanke von der besten Welt oder vom Optimismus zusammen, — ein Gedanke, der durch Leibnitz (*Essai de Theodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal. Amsterd.* 1712) in die neuere Theologie übergegangen ist. Nach der gewöhnlichen Vorstellung wird der Begriff der besten Welt so aufgefasst, dass das Universum dem vollkommenen Endzwecke Gottes vollkommen entspreche. Leibnitz fasste dagegen die Lehre in dem Sinne auf, dass Gott nach seiner Güte und Weisheit nur das Beste wählen konnte. Leibnitz wollte der Lehre nur den Gedanken unterlegen, dass die Welt ein Werk der göttlichen Freiheit sey, dass Gott, gleichsam unter vielen möglichen Welten, die beste gewählt und erschaffen habe. Bei seinen Untersuchungen wurde er auf die Darstellung der Wahrheit geführt, dass auch die beste Welt nicht ohne Unvollkommenheiten habe seyn können; diese Erklärung wurde, mit Unrecht, im Laufe des 18. Jahrh. von den kirchlichen Theologen getadelt, indem sie behaupteten, dass jener Gedanke der kirchlichen Lehre von der Sünde und dem Sündenelende entgegenstehe, dass durch Leibnitz Gott zum Urheber der Sünde gemacht werde; s. *Fr. Chr. Baumeister Diss. Doctrinae recentius controversae de mundo optimo. Gorlic.* 1741. Allein die Leibnitzsche (und Wolfsche) Philosophie läugnete durchaus nicht, dass das Böse ein Werk der sittlich-freien Geschöpfe sey; sie suchte es nur mit den göttlichen Planen des Ganzen zu vereinigen. Der Atheismus des 18. Jahrh. dagegen bestritt jene Lehre so, dass er zugleich die Idee von der Vorsehung überhaupt bekämpfte; s. vornehml. Voltaire *Candide ou l'Optimisme*; zuerst 1757. — Die Kantsche Philosophie erkannte die Theorie vom Optimismus nicht an, indem sie erklärte, dass diese Theorie nur auf willkührlichen Begriffen von den sittlichen Eigenschaften Gottes beruhe und zum Missbrauche führe; s. Kant *Kritik der Urtheilskr. Berl.* 1790., dess. *Versuch über den Optimismus in s. vermischt. Schr.* IV. S. 551 ff.

Vergl. *C. A. L. Creuzer Leibnitii doctrina de mundo optimo sub examen vocatur denuo. Lips.* 1795. u. die Literat. in *Bretschneiders Entw.* S. 454 ff.; ebend. S. 452 Not. über versch. Bedeutungen des Ausdr. „beste Welt"; dazu *Dogm.* I. S. 543 f. — Die Untersuchungen über den Optimismus schlossen die Untersuchungen in sich, welche man in der Beziehung machte, Gott, wegen des vorhandenen Bösen in der Welt, zu rechtfertigen, — Theodicee. Der kirchliche Lehrbegriff leitet das Böse in der Welt bekanntlich sowohl aus der verderbten Natur des Menschen, als auch aus der Wirksamkeit des Teufels her, und hebt nachdrücklich den Gedanken hervor, dass Gott nach seiner Weisheit, Güte und Heiligkeit Nichts Böses schaffen könne. Offenbar ist hierin eine Theodicee ausgesprochen; s. *F. C. Art.* XI. Pag. 799: — Sed ea, quae perversa etc. Zwingli *De Providentia Dei* in s. *Opp.* I. *Cap.* VI. Pag. 355 seq. Die Theodicee nach Zwingli von *Dr. Aug. Hahn* in den *Studien und Kritiken Jahrg.* 1837. im 4. *Hefte* S. 794 ff. — Gallic. Conf. *Art.* VIII. im *Corp. et Synt.* Pag. 79:

> Credimus Deum omnia — regere et gubernare, ut qui pro sua voluntate disponat et ordinet quicquid in mundo evenit. Negamus tamen illum esse autorem mali, aut eorum, quae perperam fiunt, ullam culpam in ipsum transferri posse.

Eccles. Belgic. Conf. *Art.* XII. im *Corp. et Synt.* Pag. 134:

> Credimus benignum illum Deum — res omnes — secundum sanctam suam voluntatem eum in modum regere et gubernare, ut nihil in hoc mundo absque ipsius ordinatione eveniat, quamvis tamen Deus peccatorum, quae fiunt, neque autor, neque reus sit. Tanta enim — ipsius potentia et bonitas, ut opus suum optime justissimeque ordinet et exsequatur, etiam quum et diabolus et impii injuste agunt. — Haec doctrina ineffabilem nobis affert consolationem, dum ea erudimur, nil nobis fortuito, nec sine optimi Patris — voluntate evenire posse.

Vergl. Conf. s. Declar. *Pastorum, qui — Remonstrantes* voc. *Cap.* V. Pag. 64; *Cap.* VI. Pag. 77; 80 seq. — Von cathol. Symbolen erklärt die *'ΟΡΘΟΔ. 'ΟΜΟΛ.* in der Antwort auf *Ἐρώτησ. κϛ'.* Pag. 62:

> *'Ο θεὸς — μόνα τὰ ἀγαθὰ ἐπροώρισεν — διατὶ τὸ νὰ προορίζῃ τὰ κακὰ εἶναι ἐναντίον εἰς τὴν θείαν ἀγαθότητα, κακὸν δὲ νόμιζε μόνον τὴν ἁμαρτίαν· ἐπειδὴ οὐδένα κυρίως κακὸν εὑρίσκεται εἰς τὸν κόσμον, μόνον ἡ ἁμαρτία, ἡ ὁποία εἶναι ἡ παράβασις τοῦ θείου νόμου καὶ τῆς θείας θελήσεως· — τὰ δὲ ἐπίλοιπα ὅπου ὁ θεὸς μᾶς τιμωρᾷ διὰ τὰς ἁμαρτίας μᾶς, οἷον θανατικὰ, πόλεμοι, ἀσθένειαι καὶ τὰ ὅμοια λέγονται κακὰ ὡς πρὸς ἡμᾶς — διατὶ μᾶς φέρουσιν ὀδύνας καὶ λύπας, ὅπου ἀποτρεπόμεθα,*

μὰ εἰς τὸν Θεὸν δὲν εἶναι κακά· διατὶ ἔχουσι δύναμιν ἀγαθοῦ· ἐπειδὴ τιμωρῶντας ἡμᾶς μετ' αὐτὰ, μᾶς παρακινᾷ εἰς τὸ ἀγαθόν. Vergl. auch Ἐρώτησ. λά'. Pag. 71. *Metrophanes Critop. Κεφ. δ'.* Pag. 68 seq. *Κατηχ. ἢ Ὀρθοδ. Διδασκ. Σημ. Β'.* Pag. 8 seq. — *Catech. Rom. De I. Artic. Quaest.* 19. 20. Pag. 40. *De septima Petitione. Cap.* XVI. Pag. 775. Ueber die verschied. Bedeutungen von Uebel ebend. *Quaest.* 5. Pag. 780 seq.

Diese kirchliche Theorie, welche fortwährend herrschend blieb, erlitt durch Peter Bayle in s. *Dictionnaire* (s. §. 22. Anm. 3.) eine Erschütterung, indem er nachdrücklich darauf hinwies, dass sich das Böse in der Welt mit der Güte, Weisheit und Heiligkeit Gottes nicht vereinigen lasse und ein unauflösliches Problem sey; daher unternahm es Leibnitz in s. *Theodicee* die Ansicht von Bayle zu berichtigen und die Theorie von den in der Welt vorkommenden Uebeln nach richtigen philosophischen Principien zu bestimmen. Der englische Deismus, so wie die spätere französische materialistische Philosophie und die deutsche Freidenkerei traten auch mit unchristlichen Behauptungen in Beziehung auf die Uebel in der Welt auf; ihre Behauptungen beruhten aber stets auf einem πρῶτον ψεῦδος und ihre Gegner waren darum auch, in der Vertheidigung der Theodicee, ihres Sieges gewiss; s. Dr. *Georg Ch. Knapps Vorlesungen über die christl. Glbslehre. herausg. v. Thilo.* I. *Halle.* 1827. S. 430 ff. *Wegscheider Instit.* Pag. 346 seq. *Bretschneider Dogm.* I. S. 574 mit den literar. Notizen das.

§. 29.

Von den Engeln.

Jac. Ode Tract. de Angelis. Traj. 1739. *J. F. Cotta Diss. II. Historiam succinctam dogmatis de angelis exhibentes. Tub.* 1765. *Kritik über die Lehre von den Engeln*, in *Henke's Magaz.* III. B. 3. St. S. 400 ff., *Zur Kritik und Aufklärung der Lehre von den Engeln;* in *Henke's Neuem Magaz.* I. B. 3. St. S. 491 ff.

Der evangelisch-kirchliche Lehrbegriff enthält über die Engel nur die allgemeine biblische Lehre, dass sie, von Gott geschaffen, sittlich vollkommener sind, als die Menschen, und in naher Verbindung mit Gott stehen; die reformirte Kirche hebt in der Engellehre besonders den Begriff von höheren Geistern, welche zum Dienste Gottes bestimmt sind, hervor [1]). In den symb. BB. der lutherischen Kirche wird

zwar die Behauptung ausgesprochen, dass die *Engel für die Menschen Gott bitten*, doch wird *ihre Anrufung* oder *Anbetung ausdrücklich verworfen*; dieser Verwerfung stimmt auch die reformirte Kirche bei, in mehren Symbolen spricht sie sich aber auch *gegen die Fürbitte der Engel* bei Gott entschieden aus. Mehre Parteien der evangel. Kirche folgten der Ansicht der Reformirten [2]). Dass es *Schutzengel* für einzele Menschen gebe, lehrten die Reformatoren nicht einstimmig und auch die Theologen der späteren evangelischen Kirche, die sich auch mit Beantwortung metaphysischer Fragen über die Schöpfung, Natur, Macht, Thätigkeit der Engel etc. beschäftigten, waren in ihrer Ansicht über das Vorhandenseyn der Schutzengel getheilt [3]). Die *neuere Kirche* hielt nur die Lehre vom Daseyn höherer Geister zwischen Gott und den Menschen aufrecht, erklärte die Meinungen über die Natur, Thätigkeit der Engel etc. für *Mythus*, oder *Ausdruck jüdischer Denk- und Lehrweise* und *verwarf* entschieden die *Lehre über die Schutzengel* [4]). Die römisch-catholische Kirche sanctionirte durch ihre Symbole die altkirchliche Lehre von den Schutzengeln, von der Fürbitte der Engel bei Gott und von ihrer Anrufung oder Anbetung [5]); dasselbe that die griechisch-catholische Kirche, die selbst die Classeneintheilung der Engel, nach der Angabe des *Dionysius Areopagita*, symbolisch machte [6]).

1) Die symb. BB. der lutherischen Kirche sprechen nur gelegentlich von den Engeln; die Ausdrücke, welche sie in Beziehung auf die Engel gebrauchen, geben die oben angedeutete Vorstellung. Nach dem Sinne des *Symb. Nic.* sind die Engel unter die Geschöpfe Gottes zu rechnen. Dass die Vff. der symb. BB. die Engel sittlich vollkommener, als die Menschen, und in naher Verbindung mit Gott sich dachten, erhellt aus der *Praef. Catech. maj.* Pag. 396; vergl. dazu auch Pag. 395. — *Art. Smalc.* Pag. 308 am Schl. u. Anmerk. 2. — In der reformirten Kirche erklärte Calvin in s. *Instit. Lib.* I. *Cap.* XIV. Pag. 35:

Angelos sane, quum Dei sint ministri ad jussa ejus exequenda ordinati, esse quoque illius creaturas, extra controversiam esse debet. De tempore vel ordine, quo creati fuerint, contentionem movere nonne pervicaciae magis, quam diligentiae est? — Pag. 36. Angelos esse coelestes spiritus, quorum ministerio et obsequio utitur Deus ad exequenda omnia, quae decrevit, passim in Scriptura legitur: unde et hoc illis nomen attributum est, quod illos veluti internuncios adhibet Deus ad se hominibus manifestandum. — [Scriptura docet] Angelos divinae erga nos beneficentiae dispensatores esse et administros. — De multitudine vero et ordinibus qui definire audent, viderint, quale habent fundamentum.

Von den symb. Schriften der reformirten Kirche sprechen nur einige, und zwar kurz, über die Engel, doch schliessen sie sich an Calvins Erklärungen an. In der Conf. et Expos. brev. et simpl. heisst es in *Cap.* VII. im *Corp. et Synt.* Pag. 9:

Inter omnes creaturas praestant Angeli atque homines. De Angelis pronunciat divina Scriptura: *Qui creat Angelos suos spiritus et ministros suos flammam ignis.* Item: *Nonne omnes sunt administratorii Spiritus, qui in ministerium emittuntur, propter eos, qui haeredes sunt salutis?* — Docemus ergo Angelos [bonos] — ad fidele Dei et hominum ministerium esse deputatos. — Breviter damnamus omnes omnium opiniones, quotquot diversa sentiunt — de Angelis — ab iis, quae nobis tradita sunt per Scripturas sanctas in Apostolica Christi Ecclesia. — Gallic. Conf. *Art.* VII. Pag. 78 seq.: Credimus Deum — condidisse — invisibilis spiritus — [bonos] vero mera Dei gratia conservatos, ministros esse illius gloriae et electorum salutis.

Vergl. Eccles. Belgic. Conf. *Art.* VIII. im *Corp. et Synt.* Pag. 131; *Art.* XII. Pag. 133. Das arminianische Symbol Conf. s. Declar. *Sententiae Pastorum, qui — Remonstr. vocantur.* drückt ganz *Calvins* Ansichten aus in *Cap.* V. Pag. 62 seq. In den Bekenntnissschriften anderer Parteien der evangel. Kirche ist von den Engeln fast gar nicht die Rede, sondern nur im Allgemeinen davon, dass Gott das Sichtbare und Unsichtbare erschaffen habe; unter letzterem Ausdrucke sind die höheren Geister begriffen. Diess ist u. a. der Fall in den mennonitischen Bekenntnissschriften bei Schyn; im *Catech. Racov.*, wo in der Antwort von *Quaest.* 133. auch gesagt ist, dass Christus von Gott den Engeln zum Oberhaupte gesetzt worden sey.

2) Die nahe Verbindung, in welcher die Engel mit Gott stehen sollen, ergibt sich offenbar auch aus der kirchlichen Lehre, dass die Engel für die Menschen Gott bitten sollen. Selbst Luther

und Melanchthon hegten diese abergläubische Ansicht, indem sie die Stelle in Zachar. 1, 12. noch buchstäblich festhielten; aber entschieden verwarfen sie doch die Anrufung der Engel mit der Anrufung der Heiligen überhaupt; s. *Apol. Art.* IX. Pag. 224. Praeterea et hoc largimur etc. Im Folgenden begreift Melanchthon unter dem Ausdruck Sancti auch die Engel und verwirft also mit der Anrufung der Heiligen auch die Anrufung der Engel. S. ferner Luthers Erklärung in den *Art. Smalc. Art.* XII. Pag. 310 seq. Vergl. Luth. W. v. *Walch.* XI. S. 1241 ff.; 1250 ff., wo sich Luther darüber erklärt, in welchem Sinne er das Michaelisfest gefeiert wissen will. — Die Meinung Calvins über die Wirksamkeit der Engel ergibt sich schon aus den in Anmerk. 1. angef. Citaten; in der Ansicht, dass die Engel auch für die Menschen bei Gott bitten sollen, stimmte Calvin nicht mit den deutschen Reformatoren überein, wohl aber — und natürlich — in der Ansicht, dass den Engeln keine Anbetung oder Anrufung gebühre; er erklärte daher in s. *Instit. Lib.* III. *Cap.* XX. Pag. 233:

Quod autem efficere student [Papistae] ut Scripturae auctoritate videatur subniti ejusmodi intercessio*), frustra in eo laborant. Angelorum, inquiunt, orationes leguntur saepius: neque id modo, sed in Dei conspectum per eorum manus perferri dicuntur fidelium preces. Verum si Angelis Sanctos praesenti vita defunctos conferre libet, probandum fuerit esse administratorios spiritus, quibus delegatum sit ministerium curandae nostrae salutis, quibus demandata sit provincia custodiendi nos in omnibus viis nostris, qui nos circumeant, qui moneant et consolentur, qui pro nobis excubias agant, quae omnia illis deferuntur: his autem minime etc. — *Lib.* I. *Cap.* XIV. Pag. 37: Restat, ut superstitioni occuramus, quae obrepere plerumque solet, ubi dicitur Angelos nobis omnium bonorum ministros esse ac praebitores. Eo enim protinus delabitur hominis ratio, ut nihil non honoris deferendum illis putet. Ita fit, ut quae solius Dei et Christi sunt, ad ipsos transferantur. Ita videmus Christi gloriam superioribus aliquot seculis fuisse multis modis obscuratam, quum immodicis elogiis Angeli praeter Dei verbum cumularentur. Neque ullum fere antiquius est vitium ex iis, quae hodie impugnamus. Siquidem Paulo etiam fuisse magnum certamen cum nonnullis apparet, qui sic Angelos evehebant, ut Christum propemodum in ordinem redigerent. Hinc tanta sollicitudine urget in epistola ad Colossenses, Christum non modo Angelis omnibus esse

*) S. zu dem Ausdrucke Mittler der Fürbitte die Note in §. 22. Anmerk. 5.

anteferendum, sed ipsis quoque bonorum omnium esse auctorem: nec, eo derelicto, ad illos convertamur, qui nec sibi sufficere possunt, sed ex eodem, quo nos, fonte hauriunt.

Unter den Symbolen der reformirten Kirche verwirft die Conf. et Expos. brev. et simpl. *Cap.* V. im *Corp. et Synt.* Pag. 7. mit der Intercession, Anrufung und Verehrung der Heiligen auch die Intercession, Anrufung und Verehrung der Engel, denn diese werden offenbar auch unter dem Ausdrucke Sancti coelites sive divi verstanden; s. die Beweisst. aus symb. BB. der reform. K. in §. 22. Anmerk. 5; ebendas. das Citat aus der arminianischen Conf. s. Declar., aus dem socinianischen Catechismus und den mennonitischen Bekenntnisschr. — Da sich Luther und Melanchthon für die Ansicht ausgesprochen hatten, dass die Engel für die Menschen bei Gott bitten sollen, aber nicht anzubeten sind, so war es natürlich, dass sich jene abergläubische Ansicht vornehmlich in der lutherischen Kirche erhielt, dass aber auch die Anrufung oder Anbetung der Engel immer streng verworfen wurde (s. hierzu die in §. 22. Anmerk. 5. angef. *Dallaei Disputatio*), und dass man die Fürbitte der Engel (bes. seit dem Schlusse des vorig. Jahrh.) für eine Meinung, die durch das N. T. nicht begründet sey, erst dann erklärte, als man erkannte, dass auch die Ansicht von den Schutzengeln aus der Schrift nicht bewiesen werden kann.

3) Nach Luthers Vorgange lehrten auch die anderen Reformatoren der luth. Kirche den Glauben an Schutzengel für jeden einzelen Menschen, obschon die Symbole Nichts von Schutzengeln erwähnen. Die Ansichten Luthers ergeben sich schon aus den in §. 22. Anmerk. 5. angef. Cit. aus Luth. W. herausg. v. *Walch*; s. ferner noch bei *Walch* I. S. 201 ff.; 1873 ff.; II. S. 1060 ff.; X. S. 1233 ff.; ebendas. die andere Predigt am Tage Michaelis S. 1261; 1262:

Wo ein Fürst im Lande und ein Richter in der Stadt zu seinem Amte zu gering ist, wie es denn wahr ist, dass ein jeglicher in seinem Amte, darinnen er Gott dienet, viel zu schwach ist, hat ihnen Gott Gehülfen und Engel zugeordnet, welche helfen das Amt vollführen, wo die Menschen zu schwach sind. Also sind die Eltern viel zu schwach, dass sie das Haus verwalten und die Kinder regieren. Ein Kayser, König und Fürst ist viel zu schwach und zu geringe zu seinem Amte, wo ein jeder nicht einen Engel über ihm hat, so ihm hilft. Denn wo die lieben Engel thäten, würde ein Hausvater im Hause, ein Fürst im Lande, ein König und Kayser im Reich wenig oder gar nichts ausrichten. — S. 1263: — Denn dieser Mann, Christus, weiss es gewiss, dass die Kinder

Engel haben, welche — darzu helfen, dass die Kinder bewahret werden. — Liebes Kind, du hast einen eigenen Engel. — S. 1264: — Denn die Engel nicht allein bei den Kindern sind, sondern auch bey uns Alten etc.

Calvin ist dagegen der Ansicht, dass nicht ein Engel für das Wohl eines jeden Menschen sorge, sondern dass vielmehr die Gesammtheit der Engel für das allgemeine Menschenwohl wache; s. Calv. *Inst. Lib.* I. *Cap.* XIV. Pag. 36:

Ceterum, an singulis fidelibus singuli Angeli sint attributi ad eorum defensionem, pro certo asserere non ausim. Certe, quum Daniel Angelum Persarum et Graecorum Angelum inducit, significat certos Angelos regnis ac provinciis, quasi praesides, destinari. Christus etiam, quum dicit Angelos puerorum semper videre faciem Patris, certos esse Angelos, quibus commendata sit eorum salus, innuit. Sed ex eo nescio an colligi debeat, unicuique praeesse suum Angelum. Hoc quidem pro certo habendum, non tantum uni Angelo unumquemque nostrum esse curae: sed omnes uno consensu vigilare pro salute nostra. Nam de omnibus Angelis simul dicitur, quod plus gaudeant super uno peccatore ad resipiscentiam converso, quam super nonaginta novem justis etc.

Im Folgenden erklärt *Calvin*, dass Act. 12, 7 ff. die Ansicht von den Schutzengeln für einzele Menschen zu begünstigen scheine, er setzt aber hinzu:

— hic quoque responderi potest, nihil obstare, quominus unumquemlibet ex Angelis intelligamus, cui Dominus tunc Petri curam mandasset, neque tamen propterea esset perpetuus angelus etc.

Vergl. auch Pag. 37; doch ist zu bemerken, dass *Calvin*, seinem Systeme zufolge, den Schutz der Engel nur auf die Auserwählten bezieht. — Unter den älteren lutherischen Theologen hielten namentlich Gerhard (*Loc. Theol.* IV. Pag. 38.), Quenstedt (*Theol. did.-pol.* I. Pag. 462.) und Hollaz (*Exam. theol.* I. Pag. 549.) die Richtigkeit der Vorstellung von Schutzengeln für einzele Menschen für zweifelhaft, während Baumgarten in s. *evangel. Glbslehre* I. S. 708. sie vertheidigte; ebenso Grotius in s. *Annot. in Evang. Matth.* 18, 10. Dagegen behauptet Limborch *Theol. Christ. Lib.* II. *Cap.* XX. Pag. 117:

unicuique homini suum a nativitate angelum assignatum non esse.

In Beziehung auf die metaphysischen Fragen über die Engel vergl. die oben angef. Cit. aus Luth. W. v. *Walch;* Calvin a. a. O. Pag. 35 seq.; Limborch a. a. O. Pag. 114 seq. und über die Ansichten späterer luther. Theologen *Bretschneiders Entwickel.* S. 482.

4) Für die Lehre, welche die neuere Kirche über die Engel aufstellt, s. Reinhard *Dogm.* S. 183 ff.; Bretschneider *Dogm.* I. S. 594 ff.; Eckermann *Dogm.* III. S. 98 ff.; Ammon *Summa Thcol.* Pag. 138 seq.; Wegscheider *Inst.* Pag. 324 seq.; Marheineke *Grundlehren* S. 159 ff.; Schleiermacher *D. christl. Glbe.* I. S. 211 ff.

5) In beiden catholischen Kirchen ging die Engelverehrung mit der Heiligenverehrung gleichen Schritt und der Engeldienst steht daher dem Heiligendienste ganz gleich. Beide Kirchen behaupten, dass mit der Fürbitte der Engel zugleich die Anrufung derselben gelehrt werde. Die römische Kirche sanctionirte die altkirchliche Lehre von der Fürbitte der Engel bei Gott, von den Schutzengeln und von der Anrufung oder Anbetung der Engel durch die Bestimmungen des Tridentinums in *Sess.* XXV. (in Verbindung mit der Lehre von der Verehrung der Heiligen, Bilder und Reliquien; s. §. 22. Anmerk. 5.), und ausführlicher durch den Catech. Rom. *Pars* III. *Cap.* II. *Quaest.* 4. *Adversaturne huic praecepto* [sc. primo Decalogi] *cultus, qui ex recepto Ecclesiae usu Sanctis tribuitur?* In der Antwort auf diese Frage gibt der Catechismus, ausser den Erklärungen in §. 22. Anmerk. 5., noch folgende Erörterung in Beziehung auf den Engeldienst und zur Rechtfertigung desselben:

Spiritus enim sanctus, qui ait *Soli Deo honor et gloria*, idem praecepit, ut honore parentes et seniores afficeremus. Sancti praeterea viri, qui Deum unum colebant, Reges tamen, ut est in divinis litteris, adorabant, i. e. supplices venerabantur. Quodsi Reges, per quos Deus mundum gubernat, tanto honore afficiuntur, Angelicis spiritibus, quos Deus ministros suos esse voluit et quorum opera non modo ad Ecclesiae suae, sed etiam ad reliquarum rerum gubernationem utitur, quorum ope maximis tum animae tum corporis periculis quotidie liberamur, etiam si se nobis in conspectu non dent, tanto majorem honorem non habebimus, quanto beatae illae mentes dignitate Regibus ipsis antecellunt? Adde charitatem, qua nos diligunt, qua ducti pro iis provinciis, quibus praesunt, ut ex scriptura facile intelligitur, preces fundunt: quod etiam praestare iis, quorum sunt ipsi custodes, ne dubitandum quidem est: nostras enim preces Deo offerunt et lacrymas. Quamobrem in Evangelio docuit Dominus pusillos scandalizandos non esse, quod Angeli eorum in caelis semper vident faciem Patris, qui in caelis est. Invocandi itaque sunt, quod et perpetuo Deum intuentur et patrocinium salutis nostrae

sibi delatum libentissime suscipiunt. Exstant divinae scripturae testimonia hujus invocationis. Jacob enim ab Angelo, quicum luctatus fuerat, petit, ut sibi benedicat, imo etiam cogit, se enim non dimissurum illum profitetur, nisi benedictione accepta: neque solum sibi ab eo tribui, quem intuebatur, sed ab eo etiam, quem minime videbat, tum cum dixit: *Angelus, qui eruit me de cunctis malis, benedicat pueris istis.*

Ausführlich spricht sich auch der Catech. Rom. in *P.* IV. *Cap.* IX. *Quaest.* 4—7. über die Schutzengel aus.

6) Vergl. im Allgem. §. 22. Anmerk. 5. Die *'ΟΡΘΟΔ. 'ΟΜΟΛ.* antwortet Pag. 46 auf

'Ερώτησ. ιθ'. 'Επειδὴ καὶ ὁ Θεὸς ἔπλασε πρῶτον τοὺς ἀγγέλους, τίνα γνώμην πρέπει νὰ ἔχωμεν δι' αὐτούς; Οἱ ἄγγελοι εἶναι πνεύματα, πλασθέντες ἀπὸ τὸ μὴ εἶναι εἰς τὸ εἶναι ἐκ Θεοῦ, διὰ νὰ ὑμνοῦσι τὸν Θεὸν καὶ νὰ τοῦ δουλεύουσιν· ἔπειτα καὶ νὰ διακονοῦσι καὶ εἰς τὸν κόσμον τοῦτον τῶν ἀνθρώπων, ὁδηγοῦντες τοὺς εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ Θεοῦ· δίδονται ἀκόμι εἰς φύλαξιν πόλεων· Βασιλειῶν· χωρῶν· μοναστηρίων· ἐκκλησιῶν· καὶ ἀνθρώπων πνευματικῶν καὶ κοσμικῶν [nach Apostelgesch. 5, 19; 12, 8. 12]. — *'Ομοίως φυλάττουσι καὶ τὰ μικρὰ παιδία* [nach Matth. 18, 10]. — *'Ακόμι προσφέρουσιν εἰς τὴν θείαν μεγαλειότητα τὰς προσευχὰς καὶ ἐλεημοσύνας μᾶς καὶ τὰς λοιπὰς ἀγαθοεργίας· ὄχι διατὶ τάχα ὁ Θεὸς νὰ μὴν θεωρῇ τὰς ἐλεημοσύνας μᾶς, ἢ νὰ μὴ γροϊκᾶ ταῖς προσευχαῖς μᾶς, μὰ διατὶ ἐκεῖνοι μεσιτεύουσι διὰ μᾶς.*

Im Folgenden wird erörtert, dass die Engel, ehe das Gesetz Mosis gegeben worden war, das göttliche Gesetz gelehrt hätten, mit Beziehung auf *Dion. Areop. Hierarch. Eccl. Cap.* IV. Dann heisst es von den Engeln weiter (Pag. 49):

'Αποκαλύπτουσιν ἀκόμι τὰς θείας ἐνεργείας [nach Luc. 2, 9]. — *Καὶ μὲ τὸ πρόσταγμα τοῦ Θεοῦ παραστέκοντας τοπικῶς κάθα ἀνθρώπου μᾶς ἐλευθερώνουσιν ἀπὸ κάθα κίνδυνον καὶ διώκουσι τὸν ἐχθρὸν τῶν ψυχῶν ἡμῶν, ὁποῦ ἀπηνῶς τιμωρᾷ τὸν ἄνθρωπον, ὅταν καταλάβῃ πῶς ὁ Θεὸς τοῦ ἔδωκεν ἄδειαν· καὶ πῶς ὁ ἄγγελος νὰ μᾶς φυλάττῃ, τὸ ἔχομεν φανερὸν ἀπὸ τοῦτο, ὁποῦ λέγει ἡ Γραφὴ διὰ τὸν ἐλπίζοντα ἐπὶ Κύριον* [Ps. 91, 11]. — *'Ερώτησ. κ'. Εἰς πόσας τάξεις διαιροῦνται οἱ ἄγγελοι; Καθὼς λέγει ὁ Διονύσιος* [a. a. O. Cap. VI.], *εἰς ἐννέα χοροὺς διαιροῦνται, καὶ οἱ ἐννέα τοῦτοι εἰς τρεῖς τάξεις· καὶ εἰς τὸν πρῶτον*

χορὸν εὑρίσκονται ἐκεῖνοι, ὅπου εἶναι σιμώτερον εἰς τὸν Θεὸν, οἷον θρόνοι, χερουβὶμ καὶ Σεραφίμ· εἰς τὴν δευτέραν τάξιν ἐξουσίαι, κυριότητες καὶ δυνάμεις· εἰς τὴν τρίτην ἄγγελοι, ἀρχάγγελοι, ἀρχαί· καὶ οὕτως εἶναι διατεθειμένοι, ὅπου οἱ κατώτεροι ἄγγελοι πέρνουσιν ἀπὸ τοὺς πλέον ἀπάνω τὴν ἔλλαμψιν καὶ τὰς θείας ενεργεσίας. — Pag. 51: Καὶ γνωρίζοντες ἡμεῖς, πῶς μᾶς βοηθοῦσι καὶ μεσιτεύουσι δι' ἡμᾶς, εἰς πᾶσαν μᾶς προσευχὴν τοὺς ἐπικαλούμεθα, νὰ παρακαλοῦσι δι' ἡμᾶς τὸν Θεὸν, καὶ μάλιστα τὸν ἄγγελον ἐκεῖνον, ὅπου εἶναι φυλακὰς μᾶς.

Metrophanes Critopulus macht in Beziehung auf jene Eintheilung der Engel die Bemerkung in Κεφ. β'. Περὶ Δημιουργίας. Pag. 42:

αἵτινες τάξεις εἴτε φύσει, εἴτε στάσει ἀλλήλων διαφέρουσιν, ἄγνωστον ἡμῖν.

Vergl. übrigens die Cit. in §. 22. Anmerk. 5. für die Lehre v. d. Heiligenverehr. in der griech. Kirche. Der neugriechische Catechismus, ΚΑΤΗΧ. ἢ ΟΡΘΟΔ. ΔΙΔΑΣΚΑΛΙΑ, scheint die symbol. Classeneintheilung der Engel nicht anzuerkennen, da auf diese nirgends Rücksicht genommen wird. Jener Catechism. scheint vielmehr nur die allgemeinen Lehren von den Schutzengeln und von der Fürbitte der Engel beizubehalten, auf sie überhaupt die Lehren von der Heiligenverehrung und Heiligenanrufung, wie sie im oben angeg. Cit. angeführt sind, überzutragen, da er gar keinen besonderen Abschnitt über die Engel enthält und diese nur gelegentlich erwähnt, z. B. Pag. 22., wo in Beziehung auf die Zeit der Erschaffung und den Zustand der Engel (vergl. auch Pag. 71.) gesagt ist:

Οὕτως ἔκτισε [sc. ὁ θεὸς] τὰ ὁρατὰ Ὄντα· τὰ δὲ ἀόρατα Πνεύματα, δηλαδὴ τοὺς Ἀγγέλους, κατὰ τὴν Γνώμην πολλῶν ἁγίων Πατέρων ἐδημιούργησε πρὸ τῶν ὑλικῶν τούτων καὶ ὁρατῶν κτισμάτων· κατ' ἄλλους δὲ μεταξὺ τῆς δευτέρας καὶ τρίτης Ἡμέρας. Δύω δὲ εἶναι τὰ Εἴδη τῶν Ἀγγέλων, ἀγαθοὶ, ἀπολαύοντες διηνεκῶς τὸ Πρόσωπον τοῦ Θεοῦ, καὶ πονηροὶ κ. τ. λ.

§. 30.

Von den Dämonen.

Nach den symb. Bestimmungen der evangelischen Kirche sind die Dämonen ursprünglich gut erschaffene, aber gefallene Engel [1]), moralisch-böse Geister, die Urheber von

natürlichen und moralischen Uebeln, Feinde Gottes und der Menschen, darum aber auch mit ihrem Oberhaupte, Satan, der ewigen Verdammniss unterworfen [2]). Die catholische Kirche trägt dieselben Lehren vor [3]). Erst seit dem 18. Jahrh. wurden diese Vorstellungen, besonders seit Semlers Erörterungen über die Dämonischen, bestritten; die Untersuchungen über die Dämonologie führten bald dahin, dass man sich zweifelhaft über die Richtigkeit der Lehre von den Dämonen erklärte und dann die ganze Lehre als Accommodation Christi und der Apostel betrachtete [4]), doch suchte die auf Kants und Schellings Philosophie gegründete Theologie jene Lehre theilweise zu vertheidigen; an ihre strenge Vertheidigung hat sich die Theologie der Mystiker und Neuevangelischen unserer Tage angeschlossen [5]).

[1]) In der Lehre von den Dämonen herrschte grober Aberglaube schon während der Zeit der Reformation und dieser Aberglaube erhielt sich bis in die Mitte des 18. Jahrh. Luther nennt die Dämonen auch Engel, in s. W. v. *Walch* X. S. 1253 ff.:

— sintemal die Teufel auch Engel sind. — So sind nun die Engel getheilet in zwei Theile, in fromme Engel und in Teufel. Denn die h. Schrift nennet die bösen Geister auch Engel. Gleich wie ein böser Mensch ein Mensch ist und heisset und hat oft bessere Vernunft und Verstand als ein frommer und gottesfürchtiger Mensch, doch in weltlichen Sachen: also haben die Teufel eine englische und geistliche Natur, wie die guten und heiligen Engel. Aber gleichwie ein verstockter Mensch seines Leibes Vernunft und Weisheit brauchet, Geld zu nehmen und aller Welt zu schaden, also sind die Teufel von Natur Engel, aber — böse —. Das bezeugen alle ihre Werke etc.

S. auch S. 1261 ff. Dass die Dämonen ursprünglich gut erschaffene, aber gefallene Engel seyen, war allgemeine Kirchenlehre in und lange nach der Reformationszeit; man hatte an ihrer Richtigkeit um so weniger gezweifelt, weil die Reformatoren sie auch aufgenommen hatten, wie sie gerade damals gebräuchlich war; daher fanden aber auch die Vff. der symb. BB. in der lutherr. Kirche keine besondere Veranlassung, sich über die Dämonologie überhaupt und insbesondere auszusprechen. Aus diesem Grunde werden die Dämonen in den luth. Symbolen nur in der F. C. gelegentlich bezeichnet als „lapsos, malos spiritus;" s. *Art.* II. *De libero Arbitrio.*

Pag. 662. Der Fall der ursprünglich gut erschaffenen Engel sollte, nach der allgemeinen Kirchenlehre, darin bestehen, dass sie die ihnen anerschaffene Heiligkeit nicht bewahrten und dem Gesetze Gottes nicht gehorchten, oder, wie Luther (mit Beziehung auf Genes. 3, 5. u. Matth. 4, 9.) wollte, Gott den Gehorsam aus Uebermuth aufkündigten. Zwingli weist im *Lib. De Providentia Dei* (*Opp.* I.) Pag. 364. darauf hin, dass das Gesetz Engel und Menschen als Uebertreter anklage, mit der Erklärung „per ambitiosum animum." Vergl. zu Zwingli's angef. Schrift die Abhdlg. von *Dr. Aug. Hahn* in d. *Studien und Kritiken.* Jahrg. 1837. Hft. 4. S. 797 ff. Calvin spricht im Allgemeinen in s. *Institit. Lib.* I. *Cap.* XIV. Pag. 38:

> Quicquid — damnabile habet [sc. Diabolus], defectione et lapsu sibi accessivit.

Die Conf. et Expos. brev. et simpl. erklärt *Cap.* VII. im *Corp. et Synt.* Pag. 9:

> Docemus ergo Angelos alios quidem perstitisse in obedientia, — alios vero sua sponte lapsos etc.

Vergl. Gallic. Conf. *Art.* VII. Pag. 79. Eccles. Belgic. Conf. *Art.* XII. Pag. 133. — Conf. s. Declar. *Sententiae Pastorum, qui — Remonstrantes voc. Cap.* V. Pag. 63. — Mit diesen Lehren stimmten auch die späteren Theologen überein, unter denen beide oben angedeuteten Meinungen über den Fall der ursprünglich guten Engel gangbar waren; s. *Bretschneider Entw.* S. 484.

2) Ueber die im §. angegeb. Andeutungen, bei welchen noch zu bemerken ist, dass unter den natürlichen Uebeln auch bürgerliche Uebel begriffen sind, spricht sich besonders Luther sehr ausführlich aus in s. Werken herausg. v. *Walch* I. S. 1718 ff; IX. S. 471 ff.; X. S. 142 ff.; 1129 ff.; 1240 ff.; 1790 ff.; XI. S 943. u. anderw. Die Meinungen der Reformatoren der luther. Kirche sind gelegentlich und kurz gefasst in der Concordia dargestellt: der Satan wird als Menschenmörder betrachtet in *Catech. maj. Ult. Petit.* Pag. 552 seq. (vergl. Melanchthon *Loc. Theol.* Pag. 25.); als Urheber der moralischen Uebel in *Aug. Conf. Art.* XIX. Pag. 14.; *Apol. Art.* I. Pag. 59; 218; *Catech. maj. Sexta Petit.* Pag. 529 seq. (vergl. Melanchth. *Loc. Theol.* Pag. 160; 568 seq.) s. auch d. Art. v. d. Erbsünde; als Urheber natürlicher (auch bürgerlicher) Uebel in *Catech. maj. Quarta Petit.* Pag. 525. (vergl. Melanchth. *Loc. Theol.* Pag. 159; 260.). Aus den angeführten Stellen ergibt es sich zugleich, dass Luther und Melanchthon der Ansicht waren, dass die Dämonen mit den Menschen stets in enger Verbindung, dass sie folglich auch stets auf

der Erde seyn sollten. In Beziehung auf den Glauben, dass der Satan und die Dämonen den Menschen vor der Aufnahme zum Christenthume besitzen könnten, oder dass ein nicht getaufter unter der Macht des Satans sich befinde, s. *Apol.* Pag. 85; *Catech. maj. Art.* II. Pag. 493 seq.; 641; 666 seq.; in Beziehung auf jenen Glauben stand der Exorcismus, s. hierüber unt. d. Art. v. d. Taufe. Der Satan wird ferner als Machthaber über die Gottlosen (s. *Apol. Art.* IV. Pag. 147; 218.), als ewiger Feind Gottes und der Kirche Christi überhaupt dargestellt, weshalb er ewige Strafe leiden müsse; s. *Aug. Conf. Art.* XVII.; *Catech. maj. Sext. Pet.* Pag. 531 seq.; *Art. Smalc.* Pag. 315. (in Beziehung auf die päpstl. Kirche); vergl. Melanchth. *Loc. Theol.* Pag. 255; 502; 540. Ueber die schädliche Wirksamkeit des Satan überhaupt s. *Catech. maj. Tert. Pet.* Pag. 519; 567; vergl. Melanchth. *Loc. Theol.* Pag. 58; 117; 254; 271; 335; 504 seq. 563. Durch Christus aber ist die Macht des Satan gebrochen worden, s. *Catech. maj. Art.* II. Pag. 493; vergl. Melanchth. *Loc. Theol.* Pag. 255. u. d. Art. v. d. Versöhnung und Höllenfahrt Christi. Nur durch die Hilfe Christi und des Wortes Gottes kann der Christ den Satan überwinden (woraus sich von selbst ergibt, dass der Satan der Macht Gottes unterthan ist), s. *Apol. Art.* I. Pag. 59; *Art.* III. Pag. 85; *Catech. maj. Praecep.* III. Pag. 428 seq. *Ult. Pet.* Pag. 532. — Dieselben Ansichten finden sich in der reformirten Kirche, zunächst bei Zwingli; s. dess. *Explan. Artic. LVII. Opp.* I. Pag. 102; *Ad Lutheri Liberum de Sacramento responsio* in *Zwingl. Opp.* II. Pag. 380 (b) u. anderw. Ausführlicher als Zwingli, wenn auch nicht so ausführlich als Luther und Melanchthon, spricht Calvin *Instit. Lib.* I. *Cap.* XIV. Pag. 38. über die Dämonen. Metaphysische Fragen in Beziehung auf den Fall der ursprünglich gut erschaffenen Engel weist Calvin zurück; ihm genügt der Gedanke, dass der Satan der Macht Gottes gehorchen muss, dass die Erwählten vom Satan zwar heimgesucht, nie aber besiegt werden, dass nur die Gottlosen (Nichterwählten) der Macht des Satan unterworfen seyn sollen; s. a. a. O. Pag. 38:

> Fremunt nonnulli, quod non ordine et distincte lapsum illum, ejusque causam, modum, tempus, speciem pluribus locis Scriptura exponat. Sed quia haec nihil ad nos, melius fuit, si non subticeri in totum, at certe leviter attingi: quia nec Spiritu Sancto dignum fuit, inanibus historiis sine fructu curiositatem pascere. — Pag. 39: — quia Deus illum [sc. Diabolum] potentiae suae freno vinctum constrictumque tenet, ea modo exequitur, quae sibi divinitus concessa fuerint: atque ita creatori suo, velit nolit,

obsequitur: quia cogitur ministerium praebere, quocunque ille impulerit. Jam vero, quia Deus immundos spiritus, prout libitum est, huc illuc inflectit: hoc regimen ita temperat, ut fideles pugnando exerceant — sed nunquam vincant nec opprimant: impios autem subactos trahant, in eorum animis et corporibus imperium exerceant, sed omnia flagitia velut mancipiis abutantur.

Vergl. ferner die in Anm. 1. angef. Citate aus den symb. BB. der reformirten Kirche. — Limborch *Theol. Christ. Lib.* II. *Cap.* XX. Pag. 116—125. Die mennonitischen Symbole schliessen sich an die allgemeine Kirchenlehre über die Dämonen an; s. Schyn I. Pag. 219; II. Pag. 90; 112 seq.

3) Die allgemeine kirchliche Lehre über die Dämonen und deren Oberhaupt, Satan, ist auch von der römischen Kirche sanctionirt worden; s. Catech. Rom. *P.* IV. *Cap.* XV. *De sexta Petit. Quaest.* 2 seq. Pag. 762 seq. Viel weniger ausführlich sprachen sich die Symbole der griechisch-catholischen Kirche über die Dämonen aus; die Lehre über diese wird in der *'ΟΡΘΟΔ. 'ΟΜΟΛ.* erörtert; der Satz, dass die Dämonen die Menschen zur Sünde nicht zwingen können, wird besonders hervorgehoben (Pag. 51.):

Ἐρώτησ. κά. Τίνα γνώμην πρέπει νὰ ἔχωμεν διὰ τοὺς κακοὺς ἀγγέλους; Πῶς οἱ πονηροὶ ἄγγελοι, ἐπλασθήκασιν ἀπὸ τὸν Θεὸν καλοί· διατὶ ὅτι ἐποίησεν ὁ Θεὸς, καλὸν τὸ ἐποίησε· μὰ ἐκεῖνοι μὲ τὴν ἰδίαν τοὺς θέλησιν ἐγενήκασι κακοί [nach Joh. 8, 44.]. — *Τοῦτοι εἶναι οἱ ἀρχηγοὶ πάσης πονηρίας, βλάσφημοι τῆς θείας μεγαλειότητος· ἀπατεῶντες τῶν ἀνθρωπίνων ψυχῶν, καὶ αὐτοὶ καὶ τὰ ὄργανά των* [nach 1. Petr. 5, 8.]. — *Μὲ ὅλον τοῦτο, πρέπει νὰ ἠξεύρωμεν, πῶς οἱ δαίμονες δὲν ἠμποροῦσι νὰ μεταχειρισθοῦσι τὴν δύναμιν τοὺς εἰς κἂν ἕνα ἄνθρωπον ἢ καὶ ἄλλο κτίσμα, χωρὶς νὰ συγχωρήσῃ ὁ Θεὸς* [nach Matth. 8, 31.]. — *Ἀκόμι καὶ τοῦτο πρέπει καθ' ἕνας νὰ ἠξεύρῃ, πῶς δὲν ἠμποροῦσι νὰ ἀναγκάσουσι τὸν ἄνθρωπον εἰς τὸ νὰ ἁμάρτῃ· μόνον μὲ πειρασμὸν τὸν ἐξαπατοῦσι· διατὶ ὁ ἄνθρωπος εἶναι αὐτεξούσιος καὶ εἰς τὸ αὐτεξούσιον, μήτε ὁ ἴδιος Θεὸς φέρνει κἂν μίαν βίαν ἢ ἀνάγκην· καὶ ἔστωντας νὰ εἶναι κατακεχριμένοι εἰς τὸν αἰῶνα, οὐδέποτε γίνονται δεκτικοὶ (τῆς) θείας χάριτος* [nach Matth. 24, 41.].

Vergl. die Erklärungen zur 6. u. 7. Bitte des Vater Uns. im 2. Th. der *Ὀρθόδ. Ὁμολ.* Pag. 229 seq. Metrophanes Critopulus *Κεφ. β'.* Pag. 43 seq. So wie die griechische Kirche bei ihren symb. Bestimmungen stehen blieb (s. *ΚΑΤΗΧ. ἢ 'ΟΡΘΟΔ. ΔΙ-*

ΔΑΣΚ. Pag. 22. am Schl.; *Αἴτημα ς'.* Pag. 129 seq.), so war diess auch in der römischen Kirche der Fall, in welcher nur einzele freiere Theologen die Resultate der Untersuchungen über die Dämonologie annahmen, die späterhin durch die Forschungen protestantischer Theologen gewonnen wurden.

4) Ueber die Dämonenlehre der späteren Kirche s. *Bretschneider Entw.* S. 491. Die Bahn, den finsteren Aberglauben in der Lehre von den Dämonen und deren Oberhaupte, Satan, zu zerstören, wurde erst im 17. Jahrh. durch Friedr. Spee gebrochen in d. Schr. *Cautio criminalis s. de processibus contra sagas Lib. ad magistratus Germaniae* etc. *Rintel.* 1631., obgleich doch schon den Scholastikern eine gesündere Ansicht von den Dämonischen keineswegs unbekannt war; s. *G. L. Horst Dämonomagie od. Gesch. des Glaubens an Zauberei und dämonische Wunder, mit bes. Berücksichtigung des Hexenprocesses seit Innocenz VIII. Frkft.* 1818.; *Dess. Zauber-Bibliothek od. v. Zauberei, Theurgie und Mantik* etc. *Mainz*, 1821. Insbesondere traten Freunde der cartesianischen Philosophie, wie *Hobbes* und *Malebranche*, dem herrschenden Unglauben entgegen. Die freieren und vernunftgemässeren Ansichten, als bisher in der Dämonenlehre bekannt waren, wurden dann von dem gelehrten Cartesianer Balthasar Bekker *Die bezauberte Welt* (in holl. Spr. *Leuw.* 1690; *Amsterd.* 1793; deutsch durch *Schwager mit Vorr. und Not. v. Semler. Lpz.* 1781.) vorgetragen und vertheidigt; sie fanden zunächst unter den arminianischen und unter den protestantischen Theologen der englischen Kirche Anklang. Bekker läugnete zwar die Existenz der Dämonen nicht, aber wohl die Annahme, dass die Dämonen einen Einfluss auf die Menschen hätten, dass sie die Menschen besitzen könnten. Im Allgemeinen verharrten die Theologen aber immer bei den altkirchlichen Ansichten und selbst noch im Anfange des 18. Jahrh. wurde die öffentliche Verfolgung von Zauberern, gegen welche sich Christ. Thomasius (*Diss. De crimine magiae. Zell.* 1701.) in der protest. Kirche erklärte, gebilligt und jene Bestreitung fand nur allmälig mit der freieren Lehre in diesem ganzen Artikel überhaupt Anerkennung und Verbreitung. Der Sieg der vernunftgemässen Ansicht über die Dämonologie wurde endlich durch Semler begründet, welcher in seinen in §. 9. Anmerk. 1. angef. Schriften zuerst in Deutschland die Behauptung aufstellte und durchführte, dass man die im N. T. erwähnten Besessenen nur als natürliche Kranke anzusehen habe. Mit Semlers Grundansichten stimmte der gelehrte Engländer Hu-

go Farmer überein; s. dess. *Versuch über die Dämonischen des N. T.; aus dem Engl. übers. v. C. F. A. v. Cölln, nebst einer Vorr. von Semler. Brem.* 1776.; *dess. Briefe über die Dämonischen in den Evangelien mit Zusätzen v. Semler. Halle.* 1783. Semler und Farmer begingen aber hierbei den Fehler, dass sie die biblischen Wörter δαιμόνιον und δαίμων in der Bedeutung wie Josephus *) verstanden wissen wollten. Dieselbe Meinung ist von *Joh. Jahn* (*Nachträge zu s. theol. WW. Tüb.* 1821. S. 66 ff.; dagegen *H. A. Schott Progr. Sententia recentius defensa de iis naturis, quae in libris N. T. δαίμονες audiunt, ab angelis lapsis et Satana prorsus distinguendis examinatur. Jen.* 1822.) wiederholt worden, obschon sie sich weder mit dem Sprachgebr. des N. T., noch mit dem Sinne der Erzählungen von den Dämonischen vereinigen lässt und Josephus vielmehr den Volksglauben seiner Zeit von den Dämonen mit griechischen und römischen Volksmeinungen in Einklang zu bringen suchte. Im Sinne Semlers und Farmers schrieb *Th. Godf. Timmermann Diatribe antiquariomedica de Daemoniacis Evangeliorum. Rint.* 1786. Zu neuen Untersuchungen gaben die Gassnerischen und Schröpferischen Geisterbeschwörungen die Veranlassung (s. *Walch Neueste Relgsgesch.* VI. S. 371 ff.; 541 ff.; *Sammlung von Briefen und Aufsätzen über die Gassn. u. Schröpfer. Geisterbeschw. Halle.* 1762. 2. St. *Beitr. zur Beförderung des vernünft. Denkens.* II. 4. S. 112 ff.), wobei auch auf die abergläubischen Vorstellungen von Magie (s. *Diet. Tiedemann Diss. quae fuerit artium magicarum origo. Marp.* 1787. — eine Preisschr.) und Geistererscheinungen zur Sprache kamen und berichtigt wurden. So verbreitete sich unter unbefangenen kirchlichen Theologen ein allgemeiner Zweifel an der Richtigkeit der bisher gangbaren Dämonenlehre; man sprach den Dämonen allen moralischen Einfluss auf die Menschen ab (s. *Doederlein Instit. Theol. Christ.* I. Pag. 350 seq.; *Storr Dogm.* S. 400 ff.; *Reinhard Dogm.* S. 210 ff.), wobei man zugleich bemerkte, dass man auch nur eine relative Ewigkeit der Strafen für die Dämonen annehmen könne (s. *Lavater Aussichten in die Ewigkeit.* III. S. 275 ff.; *Eberhards Apologet. des Socrates.* II. S. 372 ff.; — vergl. unt. d. Art. v. d. Prädestination), bis man endlich aus exegetischen, historischen und philosophischen Gründen (s. hierzu *Bretschneiders Dogm.* I. S. 652 ff.), mit welchen man die Dämonologie bestritten hatte, die Ueberzeugung gewann, dass man die ganze Lehre für Accommodation Christi und

*) *Joseph. De Bello Judaico* VII. 6. §. 3. — τὰ καλούμενα δαιμόνια — πονηρῶν ἐστι ἀνθρώπων πνεύματα.

der Apostel zu der Denkweise ihrer Zeitgenossen zu halten habe; s. *Bretschneiders Entw.* S. 492; *Dogm.* S. 661; *Wegscheider Instit.* Pag. 333. Not. 1.; Pag. 334—336.

5) Ohngeachtet jener Resultate aus gelehrten Forschungen hat in der neueren Zeit die philosophische Theologie die Dämonologie auf verschiedene Weise zu vertheidigen gesucht, doch ist dabei immer ein anderer Begriff vom Satan und dem dämonischen Reiche vorausgesetzt worden, als die Kirche aufstellte. Zur speculativen Vertheidigung der Dämonologie ist von Kant selbst der Anfang gemacht worden in der Schrift: *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft.* S. 61; am ausführlichsten ist diese Vertheidigung von C. Daub *Judas Ischarioth, oder das Böse im Verhältniss zum Guten betrachtet. Heidelb.* 1816—1818. dargestellt worden. Die Kantische Philosophie findet in dem Ausdrucke Satan die Idee der absoluten Missfälligkeit vor Gott, das Ideal des Bösen, dessen Auffassung der Vernunft nothwendig sey. — Die Vernunft hat wohl die Nothwendigkeit in sich, neben dem Begriffe des Guten auch ein höchstes Gut aufzufassen, welches sie nothwendig in die Gottheit setzt, doch das Böse ist in seinen Erscheinungen so verschiedenartig, dass es nicht in eine Vorstellung zusammengefasst werden kann, und die Vernunft beurtheilt die Grade des Bösen nicht nach einem Urbilde, sondern nach seinen verschiedenen Entfernungen vom Tugendgesetze, folglich kann auch eine Rechtfertigung des Satan und des dämonischen Reichs überhaupt weder vor der Vernunft, noch vor dem menschlichen Interesse Statt finden; vergl. *Erhard Apologie des Teufels*, im *philos. Journal von Fichte und Niethammer.* 2. H. 1795.; dagegen: *Augusti theol. Blätter.* 1. Jahrg. S. 65 ff. und die Literat. in *Bretschneiders Dogm.* I. S. 662. Nach der auf die Schellingsche Philosophie gegründeten Theologie wird die Idee von einem Satan sogar für gleichbedeutend gehalten mit der Idee des Bösen und mit dessen Wirklichkeit in der Welt überhaupt; s. Marheineke *Grundlehren.* S. 176 ff. Zu den neuesten strengen Vertheidigern der altkirchlichen Dämonenlehre gehört besonders Eschenmayer, die Partei der Mystiker und der Hyperorthodoxen unserer Tage überhaupt, welche mit schwärmerischem Eifer die symb. Lehre über die Bibellehre setzen, diese nur nach der Ansicht vergangener Jahrhunderte gedeutet wissen wollen. Die neueste hierher gehörige Schrift *Eschenmayers* ist: *Conflict zwischen Himmel und Hölle an dem Dämon eines besessenen Mädchens beobachtet. Stuttg.* 1837.

§. 31.

Von der Vorsehung.

Sam. Parker Disputationes de Deo et Providentia divina. Lond. 1678. Die meisten Schriften über die Vorsehung sind mehr in populärem, als eigentlich wissenschaftlichem Geiste verfasst; *G. Sherlock Von der Vorsehung; aus dem Engl. Hamb.* 1755. *H. Sander Ueber die Vorsehung.* 3 Thle. (der letzte von *J. S. Patzke*). 4. Aufl. 1800 f. — — *K. Fr. Stäudlin Materialien zu einer Geschichte der Lehre von der Fürsehung, im Magaz. für Religionsgesch. Hannov.* 1804. III. St. 1. S. 234 ff.; (philosophisch-christlich) *C. Bormann Die christl. Lehre der Vorsehung im Lichte des Geistes der Wahrheit erkannt und philosophisch betrachtet. Berl.* 1820.

Die Lehre der evangelischen Kirche von der Vorsehung schliesst die Idee von der *Welterhaltung* und *Weltregierung* durch Gott als wesentliche Momente in sich; in Beziehung auf das Verhältniss der Vorsehung zur menschlichen Willensfreiheit ist zu bemerken, dass die Lehre der strengen Reformirten auf den Begriff der *Prädestination* zurückkommt, — biblischer ist die Lehre der Arminianer [1]). Die Reformatoren und späteren kirchlichen Theologen stellten, mit Darlegung der Eigenschaften und Eintheilungen der göttlichen Vorsehung, auch Beweise für diese auf und behaupteten, dass sich die Vorsehung auch *auf das Kleinste* erstrecke, — eine Lehre, welche von den *Skeptikern* und *Freidenkern* des 18. Jahrh. geläugnet wurde [2]). Ueber die Lehre von der Welterhaltung erhob sich zwischen Leibnitz und Newton ein Streit, und seit diesem Streite besonders wurde mit jener Lehre der Begriff vom Concursus Dei verbunden, auf verschiedene Weise erörtert, in der neueren Dogmatik jedoch fast durchgängig wieder aufgegeben [3]). Die christliche Lehre von der Weltregierung ist vornehmlich den Lehren des Fatalismus, Occasionalismus und Mechanismus entgegengesetzt worden [4]). Die römisch- und griechisch-catholische

Kirche fasst die Lehre von der Vorsehung einfach auf; der neu-griechische Catechismus behauptet, dass die Vorsehung auf das Menschengeschlecht *vorzugsweise* sich erstrecke 5).

1) Die Symbole der luth. Kirche stellen die Lehre von der Vorsehung nicht in einem besonderen Artikel, wie diess in mehren Bekenntnissschriften der reformirten Kirche der Fall ist, dar, doch wird sie in der Apologie Pag. 85; 91. von Melanchthon, und im *Catech. maj.* in der Auslegung des ersten Gebotes Pag. 408. von Luther berührt. Vergl. *die drei Art. des christl. Glbs.* Pag. 489 seq., so wie die 3. u. 4. *Bitte* Pag. 518 seq. Offenbar liegen in den angef. Citaten die Begriffe von der Welterhaltung und Weltregierung durch Gott; daher stellt die kirchliche Lehre die Vorsehung richtig dar als die fortgehende Wirksamkeit Gottes, durch welche das Weltall besteht und Alles in demselben, der Absicht Gottes gemäss, eingerichtet ist und geordnet wird. Ebenso erklärt Zwingli die Vorsehung in s. Schr. *De Providentia* in s. *Opp.* I. Pag. 352 seq.; 354:

— Providentiam cum audimus, Sapientiam intelligimus, quae universa prospicit et prospecta disponit. Unde ipsam sic finimus: Providentia est perpetuum et immutabile rerum universarum regnum et administratio. — Pag. 357 (b): Discimus [ex Evang. Matth. 10, 29.] ea quoque, quae fortuita sive contingentia vocamus, non esse fortuita aut temeraria, sed numinis jussu ac dispositione cuncta geri.

Vergl. *Explan. Art. XX.* Pag. 46. Daher ist auch — und gemäss der streng prädestinatianischen Ansicht, welche Zwingli in Beziehung auf das menschliche Geschlecht hegte — alles Böse von Gott, obschon nicht Gott, sondern der zum Bösen geneigte Mensch sündigt. Zwingli erklärt a. a. O. Pag. 363:

— fit, ut, volentibus nobis legem amplecti, juxta mentis desiderium alia lex, quae in membris, h. e. carne nostra, scripta est, repugnet, ut quae velimus quidem pro animi probitate, per carnis tamen improbitatem non operemur. Cum autem utriusque vigor non suus sit, sed praesentis Dei, qui omnium esse, existere et virtus est, resultat, ut omnino illius voluntate et conscientia caro spiritui ogganniat, perinde ac spiritus illius dicto audiens esse cupit etc. — Pag. 365 (b): Cumque divinam providentiam dicimus hoc aut istud crimen fecisse, quod hic aut alius patravit, jam improprie loquimur, quantum enim Deus facit, non est peccatum, quia non est contra legem, illi enim non est lex

posita utpote justo, nam justis non ponitur lex juxta Pauli sententiam. Unum igitur atque idem facinus, puta adulterium aut homicidium, quantum Dei est autoris, motoris ac impulsoris opus est, crimen non est, quantum autem hominis est, crimen ac scelus est. Ille enim lege non tenetur, hic autem lege etiam damnatur. Quod enim Deus facit, libere facit, alienus ab omni adfecto noxio, igitur et absque peccato etc.

Auch weist Zwingli ausdrücklich darauf hin, dass selbst die ewig Verdammten zur Verherrlichung der göttlichen Vorsehung geschaffen sind (Pag. 362 (b) seq.):

Quodsi bona pars [sc. hominum] aeternis ergastulis et latomiis mancipatur, quamvis id jure propter contumaciam irrogetur, huc tamen nati sunt divina providentia, ut justitiam illius, exempla facti, praedicent.

Vergl. *Zwinglis Lehren v. d. Vorsehung, von dem Wesen und der Bestimmung des Menschen, so wie von der Gnadenwahl, dargest. v. Dr. Aug. Hahn*, in d. *Studien und Kritiken. Jahrg.* 1837. H. 4. S. 765 ff. — Calvin spricht sich auf dieselbe Weise aus in s. *Instit. Lib.* I. *Cap.* V. Pag. 7 seq., insbes. *Cap.* XVI. Pag. 45 seq. *Cap.* XVII. Pag. 48 seq.; über Ursprung und Zulassung des Bösen *Cap.* XVIII. Pag. 54 seq. — Conf. et Expos. brev. et simpl. *Cap.* VI. *De Providentia Dei* im *Corp. et Synt.* Pag. 8:

Dei hujus sapientis aeterni et omnipotentis providentia credimus cuncta in coelo et in terra et in creaturis omnibus conservari et gubernari etc.

Eccles. per Helvet. Conf. *Art.* VI. Pag. 67. Basil. vel Mulhus. Conf. *Art.* I. Pag. 72:

Credimus etiam Deum — — omnia, sicut creavit, providere ac gubernare. — Hinc confitemur, Deum, antequam mundum creasset, eos omnes elegisse, quos haereditate aeternae beatitudinis donare vult.

Gallic. Conf. *Art.* VIII. Pag. 79. (s. §. 28. Anmerk. 7.), wo zugleich erklärt ist, dass Gott

ut quicquid illi [sc. diaboli et peccantes homines] male agunt, id ipse, sicut juste ordinavit, sic in bonum convertat.

Scot. Conf. *Art.* I. Pag. 111; Eccles. Belgic. Conf. *Art.* XII. Pag. 133; *Art.* XIII. Pag. 134; Alles geschieht auf göttliche Anordnung,

quamvis tamen Deus peccatorum, quae fiunt, neque autor neque reus sit.

S. unten den Artikel von d. Gnade und Prädestination. — Conf. s. Declar. *Sententiae Pastorum, qui — Remonstrantes voc. Cap.*

VI. Pag. 77. Hier wird die Vorsehung ausdrücklich auch auf das Erlösungswerk (opus Redemptionis) bezogen, und überhaupt gehört hier die Erörterung über die Vorsehung zu den ausführlichsten, welche sich in kirchlichen Bekenntnisschriften finden. In Beziehung auf die Sünde wird Pag. 78. die Bestimmung gegeben:

Ad inobedientiam sive peccata quod attinet: primo tametsi eam summo odio habet, sciens tamen ac volens permittit: non quidem permissione tali, qua posita, non potest non sequi inobedientia (sic enim necessario inobedientia sequeretur ex permissione Dei, tanquam effectus ex sua causa: jamque Deus omnino peccati autor esset: imo peccatum revera peccatum non esset, nedum poena aeterna dignum), sed qua posita homo duntaxat actu inobediens esse potest (etsi non impune), si quidem omnino ita velit. Permissio enim vera requirit, ut non tantum potentia voluntatis in se, sed usus etiam potentiae liber sit atque ad opposita indifferens: sive ut ab omni, interna simul et externa, necessitate maneat immunis. Secundo actiones ex inobedientia profluentes varie dirigit pro sapientia sua infinita, vel in hoc aut illud objectum, vel certum in finem, quem et qualem vult: homine ipso saepenumero id nesciente, neque tale quid suspicante, imo interdum invito: easque ita determinat, ut nec semper re ipsa fiant, quando Diabolus et impii eas fieri vellent, neque tot, neque tam graves sint, neque tam diu durent, quam ipsi cuperent. Tertio factas aut punit, aut remittit, prout ipsi bonum videtur. Nunquam vero actiones malas decernit, ut fiant, neque approbat, neque amat, neque unquam proprie jubet aut imperat: nedum ut eas efficiat, aut procuret: aut ad eas quemquam incitet aut impellat et propter easdem ita a se ipso procuratas, puniat aut plectat: sed serio semper eas odit et aversatur; ac propterea etiam sancte prohibet ac vetat: et tandem peccatores propter eas praesertim rebelles et obstinatos severiter punit.

Die mennonitische Confession bei Schyn I. *Art.* VI. Pag. 177. sagt:

Deus omnia, quae facta sunt, fiunt et futura sunt, tam bona, quam mala, praevidit et praescivit, sed, cum unice perfectum bonum et fons vitae sit, credimus et confitemur, ipsum solum autorem, originem et operatorem esse illarum rerum, quae bonae, sanctae, sincerae, purae sunt et naturae suae conveniunt, ast neutiquam peccatorum et macularum damnabilium. — — Pag. 178: — non Deus, — sed homo, qui malus est, eligendo peccatum voluntarie, cui accedit spiritus malitiae, qui in eo dominatur, est autor, origo et operator peccatorum et omnis malitiae atque eam ob rem poenae reus.

Auch die Lehre der Socin. u. Quäker ist kirchlich.

Bemerkenswerth ist es, dass man in der Kirche fortwährend die Begriffe von der Welterhaltung und Weltregierung als wesentliche Momente in dem Begriffe der Vorsehung betrachtet hat, doch wollte *Baumgarten* (*Dogm.* I. S. 636; 767.) und nach ihm *de Wette* (*Dogm.* S. 87.) und *Ammon* (*Summa Theol.* Pag. 159.) unter der Vorsehung nur die göttliche Weltregierung verstanden wissen.

2) Die spätere Kirche theilte nach menschlicher Denkweise die göttliche Vorsehung in die drei Acte: προγνωσις, πρόθεσις und διοίκησις; s. hierzu, mit der Andeutung, dass man das Fehlerhafte dieser Eintheilung schon früh erkannte, *Bretschneiders Entw.* S. 465. Die Angabe der Eigenschaften, welche der göttlichen Vorsehung überhaupt zukommen, und die Eintheilung der letzteren hinsichtlich des Objectes und hinsichtlich ihrer Wirkungsweise (s. *Bretschneider Entw.* S. 467.) findet sich in den oben angef. Cit. aus Luthers *Catechism.*, noch ausführlicher bei Calvin a. a. O. und in der angef. arminianischen Bekenntnissschrift. Aus den angef. Citaten (zu Zwinglis Schriften s. auch *De Providentia Dei* Pag. 374 (b) seq.) ergibt sich zugleich die Thatsache, dass die kirchliche Lehre der biblischen darin folgt, dass sie die göttliche Vorsehung auch auf das Kleinste bezieht. Diese Lehre ist immer gegen die Skeptiker und Freidenker, wie gegen Bayle, de la Mettrie, Voltaire u. a. (s. *Lossius Philos. Real-Lexikon* IV. S. 535 ff.) von den kirchlichen Theologen festgehalten worden; s. *Eckermann Handb. d. christl. Glbsl.* III. S. 230 ff.; *Bretschneider Dogm.* I. S. 561 ff. Jene Ansicht, welche die Wirksamkeit der göttlichen Vorsehung nicht auf das Kleine bezogen wissen wollte, fand sich ausserdem häufig in der kirchlichen Lehre von den Engeln, namentlich von den Schutzengeln, ausgesprochen. Eine andere ebenso unkirchliche Denkart, welche die Thätigkeit der Vorsehung beschränkte, war die, welche die Vorsehung nur auf das Innere, auf das geistige und moralische Daseyn, nicht aber auf das Aeusserliche und Materielle bezog. Diese (ursprünglich gnostische) Meinung führte besonders im 17. Jahrh. Nic. Taurellus zu Streitigkeiten, da dieser in seinen Schriften (*Discussiones de mundo* etc. *Amb.* 1603. *De rerum aeternitate. Marb.* 1604.) die Behauptung vertheidigte, dass die Vorsehung mit dem äusserlichen Leben Nichts zu thun haben wollte, — eine Meinung, die durch Missdeutungen und Missbrauch der Lehre von der Vorsehung in neueren Zeiten auch wieder zur Sprache gekommen ist. — Für den ganzen Begriff von der Vorsehung sind in der Kirche Beweise, theils physischer, theils theologischer, theils historischer Art, wie zum Beweise für das Daseyn Gottes, aufgestellt worden.

Schon Melanchthon stellte solche Beweise auf in s. *Loc. Theol. De creatione* Pag. 68; 70. Calvin a. a. O. Pag. 46 seq. Auf dieselbe Weise haben die späteren Theologen Beweise für die göttliche Vorsehung gegeben, und auch diese Beweise (wie jene für das Daseyn Gottes; s. §. 21.) sind immer mehr Darlegungen und Nachweisungen einer schon bestehenden Ueberzeugung, als Begründungen dieser aus der Natur, Moral und Geschichte gewesen. Daher hatte auch die im 17. u. 18. Jahrh. sich erhebende irreligiöse Philosophie aus derselben Grundlage, auf welche jene Beweise gestützt wurden, das Gegentheil zu erweisen gesucht, oder den Beweisen wenigstens die Beweiskraft abgesprochen.

3) Nach dem biblisch-kirchlichen Begriffe ist die **Welterhaltung** diejenige Wirksamkeit Gottes, durch welche das Ganze und die einzelen Dinge in der Welt, weil und solange sie das Daseyn haben, durch die göttliche Kraft bestehen. Zwischen Leibnitz und Newton erhob sich ein Streit über die Frage, deren Untersuchung und Beantwortung auch die Theologen beschäftigte, ob die Welterhaltung als ein unmittelbarer oder mittelbarer Akt der göttlichen Wirksamkeit angesehen werden müsse? Leibnitz erklärte die Welterhaltung als eine unmittelbare Wirksamkeit Gottes und bestritt mit Recht die Ansicht Newtons, dass sich die göttliche Wirksamkeit nur in einzelen Epochen der Welt kund thue, dass es eine periodische Erneuerung der Naturkraft, des Daseyns der Welt gebe; s. *Voltaire Elemens de la philosophie de Newton mis à la portée de tout le monde. Amst.* 1738. *La metaphysique de Newton, ou parallèle de sentimens de Newton et de Leibnitz. Amst.* 1740. *Vergleichung der Leibnitzschen und Newtonschen Metaphysik etc., angestellt und dem Herrn v. Voltaire entgegengesetzt von L. Mart. Kahle. Gött.* 1740. Newtons Ansicht ging aus der anthropopathischen Denkweise hervor, welche auf Gott die menschliche Beschränktheit und Schwäche überträgt und mit dieser die göttliche Wirksamkeit in Uebereinstimmung zu bringen sucht. In den neueren rationalistischen Streitigkeiten ist die oben angef. Frage wieder zur Erörterung gekommen. Der Rationalismus findet in der Vorsehung, und also auch in der Welterhaltung eine mittelbare Wirksamkeit; er fasst auch die Offenbarung als mittelbaren Akt der göttlichen Vorsehung auf. — Mit dem Begriffe der Welterhaltung verband die protestantische Dogmatik, besonders seit Calov und später seit Buddeus und Baumgarten, den Begriff vom *Concursus Dei*, welcher in der scholastischen Sprache entstanden war und auch aus dieser hätte erklärt werden sollen. Dieser Begriff steht dem Begriffe vom Einfluss (— **influxus** —) ent-

gegen und bezeichnet die Mitwirkung, die Verbindung der göttlichen Wirksamkeit mit den Kräften und der Wirksamkeit der Geschöpfe. Der Concursus Dei kann also im eigentlichen Sinne des Wortes nur in Beziehung auf die selbstthätigen, freien Wesen ausgesprochen werden und umfasst die Erhaltung der Willenskräfte derselben und die Lenkung der Aeusserungen dieser Willenskräfte. Die neueren Dogmatiker haben die Lehre vom Concursus Dei in dem Sinne genommen, in welchem er von der Welterhaltung nicht verschieden ist, und jene Lehre überhaupt, sie nur noch historisch berührend, aufgegeben. Für die verschiedenen Ansichten der Theologen in der älteren und neueren Kirche über den Concursus Dei und dessen Eintheilungen s. *Bretschneider Entw.* S. 408. Derselbe Gelehrte spricht sich mit DE WETTE (*Dogm.* S. 84.) für die Beibehaltung jener Lehre aus. — Zu bemerken ist aber noch, dass die Theologen der luth. Kirche in der Lehre vom Concursus Dei gegen die streng reformirte Lehre von der unbedingten Prädestination eine reine und vernunftgemässe Meinung hegten, sich hierbei mehr in allgemeinen und negativen Formen aussprachen und wenn die lutherischen Theologen eine zulassende und wirkende Vorsehung (— providentia absoluta und permittens —) annahmen, so erklärten sich doch die streng reformirtgesinnten Theologen, als Vertheidiger der absoluten Prädestination, entschieden gegen den Begriff der Zulassung in der Vorsehung, wie diess noch von SCHLEIERMACHER *D. christl. Glbe.* I. S. 291 ff. geschehen ist; vergl. unten die Artikel von d. Gnade und Prädestination, wo auch über die Frage und Streitigkeit in Beziehung auf den Terminus vitae peremtorius gesprochen ist. — Ueber die physikalische Theorie von dem Untergange mancher Classen von Dingen ist mit religiösen Begriffen gesprochen von *Reichenbach Ueber die Erhaltung der Welt, eine physiko-theologische Betrachtung. Dresd.* 1820; vergl. *Bretschneider Dogm.* I. S. 548 ff.

4) Der kirchliche Lehrbegriff fasst die Weltregierung Gottes ganz im biblischen Sinne auf, wenn er sie als diejenige Wirksamkeit Gottes betrachtet, nach welcher Alles, was ist und geschieht, nach der Absicht und für den Plan Gottes seyn und geschehen, oder seinen Erfolg haben soll. Als Beweise für die göttliche Weltregierung stellten die älteren kirchlichen Theologen dieselben auf, welche sie für die göttliche Vorsehung überhaupt (s. Anmerk. 2.) aufstellten; die neuere Theologie fasste sie nur schärfer und philosophischer auf; s. *Bretschneider Dogm.* I. S. 563 ff.; *Wegscheider Instit.* Pag. 541 seq. mit der in beiden W. angef.

Literatur. Die christlich-kirchliche Lehre von der Weltregierung hatte vornehmlich die philosophischen Lehren vom *Fatalismus*, *Occasionalismus* und *Mechanismus* zu bestreiten, welche die Weisheit Gottes im Laufe der Dinge abläugnen und sich zuletzt in der Abläugnung einer lebendigen, intelligenten Gottheit, überhaupt im materialistischen Atheismus vereinigen. Gegen den *Fatalismus* richteten sich schon die Reformatoren und die symbolischen Bücher in der evangelischen Kirche überhaupt; s. hierzu die in Anmerk. 1. angef. Cit. und für die luth. Kirche noch insbes. F. C. Art. II. Pag. 580; 677. — Das System des *Occasionalismus* (— Systema causarum occasionalium —), welches die menschliche Willensfreiheit aufhebt, behauptet, dass Gott die unmittelbare Ursache aller Handlungen der Geschöpfe sey, indem diesen Gott nur die Gelegenheit zur Wirksamkeit gebe und Gott sich der Geschöpfe als passiver Werkzeuge für seine Wirksamkeit bediene. Auf diese Grundsätze führten die Grundsätze der CARTESIANISCHEN Philosophie und für sie sprach, nächst BAYLE, am eifrigsten NIC. MALEBRANCHE *De la recherche de la verité. Par.* 1675. 1712. In der römischen Kirche ist jene Ansicht stets von den Dominicanern vertheidigt worden. Im Gegensatze gegen das System des Occasionalismus steht das System des MECHANISMUS, welches alle Handlungen der Geschöpfe wie Aeusserungen einer Maschine betrachtet, so dass die Geschöpfe zwar unmittelbar und durch sich selbst, den ihnen verliehenen Kräften gemäss, sich bewegten und handelten, aber eines ferneren Beistandes von Gott nicht bedürfen sollten. Die Vertheidiger dieses Systems wendeten zur Unterstützung und Ausführung desselben auch Bonnets Theorie von einer Präformation (s. §. 9. Anmerk. 3.) an. Am entschiedensten wurde die Theorie des Mechanismus von der französischen und englischen materialistischen Religionslehre (s. DE LA METTRIE *L'homme machine. Leid.* 1743. HOBBES §. 9. Anmerk. 2.) ausgesprochen; sie fand auch in deutschen Freigeistern Anhänger, aber in der KANTISCHEN Philosophie eine entschiedene Gegnerin (vergl. KANT *Kritik der reinen Vernunft. Riga.* 1781.), wie sie überhaupt von allen kirchlichen Theologen älterer und neuerer Zeit entschieden verworfen wurde.

5) Der symb. Lehrbegriff der römisch-catholischen Kirche enthält über die Vorsehung im CATECH. ROM. *De I. Artic. P.* I. Pag. 40. folgende wesentliche Punkte:

Quaest. 20. *An Deus sua gubernatione secundarum causarum vim evertit?* Non solum Deus universa, quae sunt, providentia sua tuetur atque administrat, verum etiam, quae moventur et agunt

aliquid, intima virtute ad motum atque actionem ita impellit, ut, quamvis secundarum causarum efficientiam non impediat, praeveniat tamen, cum ejus occultissima vis ad singula pertineat et, quemadmodum Sapiens testatur, attingat a fine usque ad finem fortiter et disponat omnia suaviter.

Vergl. hierzu die Antw. auf *Quaest.* 3. in *P. IV. Cap. XI.*; die Antw. auf *Quaest.* 4. in *P. IV. Cap. XI.*; Einzeles ebendas. in den Antworten auf *Quaest.* 8—11. Endlich heisst es *P. I. De I. Artic. Quaest.* 19. *An res Dei virtute conditae citra ipsius gubernationem et providentiam subsistere possunt?* Non ita Deum creatorem atque effectorem omnium credere oportet, ut existimemus, perfecto absolutoque opere, ea, quae ab ipso effecta sunt, deinceps sine infinita ejus virtute constare potuisse. Nam quemadmodum omnia, ut essent, creatoris summa potestate, sapientia et bonitate effectum est: ita etiam, nisi conditis rebus perpetua ejus providentia adesset atque eadem vi, qua ab initio constitutae sunt, illas conservaret, statim ad nihilum reciderent.

Die *'ΟΡΘΟΔ. 'ΟΜΟΛ.* der griechisch-orthodoxen Kirche antwortet (Pag. 68.) auf

Ἐρώτησ. κθ'. Ἐπειδὴ ὁ Θεὸς εἶναι ποιητὴς πάντων, λοιπὸν πρέπει καὶ ὁλωνῶν νὰ προνοᾶται; Οὕτως εἶναι ἡ ἀλήθεια· ἀπὸ μικροῦ ἕως μεγάλου, ὅλα τὰ γνωρίζει μὲ ἀκρίβειαν καὶ ὁλωνῶν προνοᾶται καθ' ἑνὸς ὅσα ἔκαμε. — Pag. 69: *Ἐρώτησ. λ'. Τοῦτο εἶναι τάχα εἰς τὰ θεῖα πρόγνωσις, προορισμὸς καὶ πρόνοια; Πρόγνωσις, προορισμὸς καὶ πρόνοια εἶναι διαφορητικαῖς ἐνεργείαις εἰς τὰ Θεῖα· διατὶ ἡ πρόνοια ἀναφέρεται εἰς τὰ κτιστὰ πράγματα· μὰ ἡ πρόγνωσις καὶ ὁ προορισμὸς εἶναι εἰς τὸν Θεὸν, πρὶν παρὰ νὰ γενοῦσιν ὅλα τὰ κτίσματα, καλᾶ καὶ μὲ διαφορητικὸν τρόπον· ἡ πρόγνωσις εἶναι μία γνῶσις τῶν μελλόντων χωρὶς περιορισμὸν τῶν εἰδων, ἤγουν χωρὶς νὰ διορίζῃ τί καὶ τί νὰ γένῃ. — — Πρῶτον εἶναι εἰς τὴν τάξιν ἡ πρόγνωσις, δεύτερον ὁ προορισμός· ἔπειτα μετὰ τὴν κτίσιν ἀκολουθεῖ ἡ πρόνοια τῶν κτισμάτων.*

Vergl. die 3. u. 4. Bitte des Vat. Uns. im 2. Th. der *'Ορθοδ. 'Ομολ.* Pag. 224 seq. *Ἐρώτησ. ιξ'.* und *ιθ'.* Dazu die *ΚΑΤΗΧ. ἢ 'ΟΡΘΟΔ. ΔΙΔΑΣΚ.* Pag. 8:

— καὶ συντηροῦνται συνδεδεμένα μετ' ἀλλήλων τοιουτοτρόπως, ὥστε τὸ ἓν νὰ ἦναι χρήσιμον πρὸς τὸ ἄλλο καὶ ὅλα νὰ κατευθύνωνται πρὸς τὸ βέλτιστον τέλος, διὰ νὰ φυλάττηται ἡ Δια-μονὴ τοῦ σύμπαντος κόσμου. Ταύτην τὴν Διατήρησιν δικαίως ἠμπορεῖ τις νὰ ὀνομάσῃ συνεχῆ Δημιουργίαν τοῦ κόσμου· ἐπει-

δὴ, ὅταν ἡ Θέλησις τοῦ Θεοῦ παύσῃ, μετατρέπεται τὸ Πᾶν εἰς τὸ μηδὲν ἐν Ῥοπῇ Ὀφθαλμοῦ.

Der Schicksalsglaube wird a. a. O. *Σημ. B.* berührt. Und Pag. 9. wird der Lehrsatz aufgestellt:

Ἐκ τῆς γενικῆς ταύτης εἰς ὅλα τὰ κτίσματα τοῦ Θεοῦ Προνοίας ὁ Ἄνθρωπος, ὡς εὐγενέστατον πάντων τῶν Ὄντων, ἀπολαύει ἐξαίρετόν τινα ηδεμονίαν καὶ προμήθειαν.

Der Grund von diesem Lehrsatze liegt in der Pag. 7. ausgesprochenen Ansicht:

Τὸ ἐξαίρετον τῶν θείων Δημιουργημάτων εἶναι ὁ Ἄνθρωπος, ὅστις ἐκοινώνησε μάλιστα ἀπὸ τὴν Ἀγαθότητα τοῦ Θεοῦ κ. τ. λ.

insofern nämlich der Mensch das Ebenbild Gottes trage; vergl. zu der ganzen Lehre auch *Αἴτημα Γ.* Pag. 126; *Αἴτ. Δ.* Pag. 127.

§. 32.

Von dem göttlichen Ebenbilde des Menschen.

Nach dem kirchlichen Lehrbegriffe stammt das Menschengeschlecht von einem Paare ab, welches, der lutherischen Kirche gemäss, sowohl nach seiner sinnlichen, als auch nach seiner geistigen Natur Vollkommenheit besass, — *justitia originalis*; *imago divina* [1]). Ebenso lehrt die reformirte Kirche [2]); ebenso lehren die Arminianer, welche aber die Freiheit vom körperlichen Tode und die Herrschaft des Menschen über die Erde, als wesentliche Bestandtheile des göttlichen Ebenbildes, besonders hervorheben [3]). Die Socinianer finden das göttliche Ebenbild vorzugsweise in einem *Dominium in creaturas*; die Mennoniten finden es in einer ursprünglichen Gerechtigkeit und Heiligkeit, um unsterblich zu seyn; die Quäker sprechen sich über das göttl. Ebenbild nicht aus, doch ergibt sich aus Barclay's Ansicht über die Wirkung der ersten Sünde, dass der Lehrbegriff der Quäker das göttl. Ebenbild in einer ursprünglichen Glückseligkeit, geistiger und materieller Art, findet [4]). Die spätere protest. Kirche führte die kirchliche Lehre weiter aus und behauptete stets gegen die römische Kirche, dass das Ebenbild Gottes nur ein natürliches Geschenk (*donum naturale*) Gottes an das erste Men-

schenpaar gewesen sey [5]). Die neuere Theologie hat den kirchlichen Lehrbegriff theils gemildert, theils gänzlich verlassen [6]). Die römische Kirche setzt das göttliche Ebenbild des Menschen in die Unsterblichkeit, Freiheit des Willens und in die *justitia originalis*. Diese ist eine für sich bestehende vollkommene Eigenschaft des ersten Menschenpaares; sie und die Unsterblichkeit werden als übernatürliche Gnadengeschenke Gottes bezeichnet [7]). Die Ὀρθόδοξος Ὁμολογία findet das göttliche Ebenbild der ersten Menschen in der Unschuld, nach welcher sie vollkommene Weisheit, Freiheit des Willens und Unsterblichkeit besassen; die Κατήχησις erweitert diese kirchliche Ansicht, folgt aber ausserdem der Meinung des Patr. Jeremias (ohne dessen Unterschied zwischen εἰκὼν und ὁμοίωσις festzuhalten), dass das göttliche Ebenbild in der Harmonie der menschlichen Kräfte bei dem Streben nach der göttlichen Vollkommenheit bestehe [8]).

1) Alle kirchlichen Parteien folgen der mosaischen Erzählung hinsichtlich der Schöpfung des Menschen und leiten das Menschengeschlecht von einem ersten Menschenpaare ab; erst die neuere Zeit suchte die Unhaltbarkeit dieser Annahme zu beweisen; vergl. hierzu *Bretschneiders Dogm.* I. S. 672 ff. mit d. Literat. das.; *Wegscheider Inst.* Pag. 310. Not. e. — Die Symbole der lutherischen Kirche sprechen nur gelegentlich über das göttliche Ebenbild des ersten Menschenpaares, besonders in den Artikeln, welche sich auf das Dogma von der Erbsünde beziehen. In den *Loc. Theol. De Peccato Orig.* bezieht Melanchthon die justitia originalis nur auf die ratio recta und das liberum arbitrium (Pag. 107. a. a. O.):

> Justitia originalis fuit acceptatio humani generis coram Deo et in ipsa natura hominum lux in mente, qua firmiter assentiri verbo Dei poterat, et conversio voluntatis ad Deum et obedientia cordis congruens cum judicio legis Dei, quae menti insita erat. — Pag. 307: Nam imago Dei in homine erat in mente illa firma notitia de Deo et agnitio Legis et in voluntate conversio ad Deum.

Dagegen erklärte Melanchthon in der *Apol. De Peccato Orig.* Pag. 53, dass das göttl. Ebenbild in die Vollkommenheit der sinn-

lichen und geistigen Natur des Menschen zu setzen sey, denn in Beziehung auf die sinnliche Natur sollte dem ersten Menschenpaare aequale temperamentum qualitatum corporis, in Beziehung auf die geistige Natur ratio recta und liberum arbitrium zukommen. Das aequale temperamentum etc. bezeichnete nicht blos eine feine, vollkommene Gesundheit, sondern auch ein vollkommenes Gleichgewicht der sinnlichen Triebe und die Herrschaft des Willens über diese, also die rectitudo (sc. naturae, wie sich die Theologen gewöhnlich ausdrückten), d. i. die moralische Unschuld. Dass jenes aequale temperamentum auch die Freiheit des Willens in sich fasste, ergibt sich aus der Angabe Melanchthons in d. *Apol.* Pag. 55. „Neque vero concupiscentia" etc. Ueber die ratio recta und das liberum arbitrium spricht sich Melanchthon a. a. O. Pag. 52. „Nam propriis viribus posse diligere" etc. noch bestimmter aus. Vergl. *Art. Smalc. Art.* I. Pag. 318., woraus sich dieselben Merkmale des göttl. Ebenbildes ergeben; ferner *F. C. Art. De Peccato Originis.* Pag. 640. Ob die Verfasser der symb. Bücher auch die Unsterblichkeit des Leibes zum göttlichen Ebenbilde des ersten Menschenpaares gerechnet haben, ist nirgends von ihnen direct ausgesprochen worden, doch ergibt es sich offenbar indirect aus ihren Erörterungen, dass sie jene Ansicht hegten, indem sie den leiblichen Tod als eine Folge des Sündenfalls betrachteten (s. hierzu d. folg. §.); — wenigstens war die leibliche Unsterblichkeit eine nothwendige Folge des aequale temperamentum.

2) Zwingli spricht in s. Schrift: *De certitudine et claritate Verbi Dei Liber* in s. *Opp.* I. Pag. 161 (b) seq. *de imagine Dei, ad quam homo conditus est,* und erörtert zunächst die Frage: ob der Mensch nach seinem Körper oder Geiste mit dem göttlichen Ebenbilde geschaffen sey? Er zeigt die Unhaltbarkeit jener Annahme, findet in der menschlichen Seele das göttliche Ebenbild und sagt (Pag. 162):

> reliquum est, nos juxta animae nostrae conditionem ad Dei imaginem creatos esse: qualis vero imago ista sit, incertum est, nisi quod certo constat, ipsam animam eam in homine substantiam esse, cui Dei imago impressa est. Non ignoro tamen Augustinum et alios quosdam e veteribus in ea esse sententia, ut intellectum, voluntatem et memoriam, quae inter se distincta unam tamen eandemque animam efficiunt, imaginem Dei esse credant, qui cum in personis trinus sit, una tamen et eadem est sententia. Quod sane et ego non invitus concesserim, modo voluntatis dissensionem, quae in nobis est, in Deo nullam ponant,

hac nimirum sua similitudine seducti. — — Unde non aliud definire possumus, quam tres illas animae operationes (seu potentias dicere malis), voluntatem scilicet, intellectum et memoriam, tantummodo vestigia quaedam et signa esse verae et essentialis [sc. Dei] imaginis. — — Ceterum aliis quoque rebus, seu notis magis propriis, quam tribus istis, quae Augustinus exposuit, Dei imaginem in nobis esse experimur. — Pag. 162 (b): Sed quaenam illa? Haec nimirum, quod oculo mentis nostrae in Deum respicimus et verba illius cum reverentia quadam observamus. Haec enim argumenta sunt vera et certissimae notae, quibus homini aliquid cognationis cum Deo et rursus aliquam similitudinem et imaginem Dei in nobis esse colligere possumus.

Zwingli findet also das göttliche Ebenbild offenbar in dem vernünftigen Geist des Menschen, oder, wie sich die gangbaren kirchlichen Formeln ausdrücken, in der ratio recta und in dem liberum arbitrium; inwiefern theilweise das aequale temperamentum in Zwinglis Ansicht liegt, ergibt sich aus Anmerk. 1. nach dem Cit. aus *Apol.* Pag. 55. In den Erörterungen Calvins tritt dagegen der Sinn jener kirchlichen Formeln viel bestimmter hervor; *Instit. Lib.* I. *Cap.* XV. Pag. 42 seq. Calvin verwirft den Unterschied zwischen imago und similitudo und erklärt dann a. a. O.:

— principium — retineo, patere Dei effigiem ad totam praestantiam, qua eminet hominis natura inter omnes animantium species. Proinde hac voce notatur integritas, qua praeditus fuit Adam, quum recta intelligentia polleret, affectus haberet compositos ad rationem, sensus omnes recto ordine temperatos vereque eximiis dotibus opificis sui excellentiam refelleret. Ac quamvis primaria sedes divinae imaginis fuerit in mente et corde, vel in anima ejusque potentiis: nulla tamen pars fuit etiam usque ad corpus, in qua non scintillae aliquae micarent. — Pag. 43: Dei imago — integra naturae humanae praestantia. — Pag. 44: Ergo animam hominis Deus mente instruxit, qua bonum a malo, justum ab injusto discerneret: ac quid sequendum vel fugiendum sit, praeeunte rationis luce videret. — Huic adjunxit voluntatem, penes quam est electio. His praeclaris dotibus excelluit prima hominis conditio, ut ratio, intelligentia, prudentia, judicium non modo ad terrenae vitae gubernationem suppeterent, sed quibus transcenderent usque ad Deum et aeternam felicitatem. Deinde ut accederet electio, quae appetitus dirigeret motusque omnes organicos temperaret: atque ita voluntas rationis moderationi esset prorsus consentanea. In hac integritate libero

arbitrio pollebat homo, quo, si vellet, adipisci posset aeternam vitam etc. — *Lib.* II. *Cap.* XII. Pag. 120: — ut concedam, imaginem Dei Adam gestasse, quatenus Deo conjunctus erat (quae vera est ac summa dignitatis perfectio), Dei tamen similitudinem non alibi quaerendam esse contendo, quam in illis praestantiae notis, quibus Adam Deus insigniverat prae aliis animantibus.

Die symb. Schriften der reformirten Kirche, welche auch nur gelegentlich vom göttl. Ebenbilde sprechen, folgen bald Zwinglis, bald Calvins Erörterungen, bald in mehr, bald in weniger bestimmten Ausdrücken. Die Conf. et Expos. brev. et simpl. sagt im Art. über die Schöpfung *Cap.* VII. im *Corp. et Synt.* Pag. 10:

Jam vero de homine dicit Scriptura, quod ab initio conditus sit bonus ad imaginem et similitudinem Dei. — *Cap.* VIII. [über den Sündenfall] a. a. O.: Fuit homo ab initio a Deo conditus ad imaginem Dei, in justitia et sanctitate veritatis, bonus et rectus.

Vergl. *Cap.* IX. Pag. 12. am Anf. Eccles. per Helvet. Conf. *Art.* VII. Pag. 67. Gallic. Conf. *Art.* X. Pag. 79. Scot. Conf. *Art.* II. Pag. 111:

Confitemur et agnoscimus — Deum — creasse — primum parentem Adamum in imaginem et similitudinem suam. Cui sapientiam, dominium, justitiam, liberum arbitrium et claram sui ipsius notitiam dedit: adeo ut in tota hominis natura nulla potuerit notari imperfectio. Eccles. Belgic. — orthod. Conf. *Art.* IV. Pag. 134: Credimus, Deum ex terrae pulvere hominem creasse et ad suam imaginem et similitudinem fecisse atque efformasse bonum, nempe justum et sanctum. Qui suo sese arbitrio ad divinam voluntatem per omnia componere posset.

3) Conf. s. Declaratio *Sententiae Pastorum, qui — Remonstrantes voc. Cap.* V. Pag. 62:

Homines initio tantum duos condidit Deus; — et utrumque spiritu rationali et immortali donavit; imo ad imaginem *et* similitudinem suam creavit inque hoc mundo, velut regno pulcherrimo, in gratiam ipsorum adornato, quinimo in mundi ipsius amoenissimo paradiso, veluti palatio quodam augusto, ut ceterarum creatarum rerum Dominos Principesque collocavit ac constituit. Intellectu vero etiam puro animoque recto et libera voluntate aliisque affectibus integris ornavit eos Deus: quin et necessaria in isto statu sapientia, integritate, gratiaque varia sufficienter instruxit, non solum ut glorioso in ceteras creaturas imperio ac dominio recte uti scirent, sed ut Dei etiam Creatoris sui erga se voluntatem imprimis recte intelligerent, suamque propriam voluntatem (qua alioqui libere non tantum ceteris crea-

turis, sed etiam propriis suis actionibus imperabant) Deo, utpote supremo suo Domino et legislatori, ultro subjicerent: eique constanter obediendo non hic tantum ex voto viverent, sed et olim perpetua felicitate bearentur.

Limborch behauptet dagegen, dass das göttl. Ebenbild des ersten Menschenpaares nicht in Unsterblichkeit des Leibes, nicht in einer unerschaffenen Heiligkeit, sondern nur in der Herrschaft über die Erde bestanden habe. *Theol. Christ. Lib.* II. *Cap.* XXIV. Pag. 133:

Nec — proprie dici potest, in sola anima aut facultatibus quibusdam eximiis, quae in anima sunt, hanc imaginem relucere: quamvis enim non negemus, hominem illarum respectu Deum referre, ac proinde imaginem quandam Dei in se habere; tamen nusquam Scriptura in iis imaginem Dei collocat, neque solam animam, sed totum hominem ad imaginem Dei creatum docet. Illa imago aliud nihil est, quam eximia quaedam qualitas et excellentia, qua homo Deum speciatim refert: haec autem est potestas et dominium, quod Deus homini dedit in omnia a se creata. — Pag. 135: Integritas — talis in eorum [sc. primorum hominum] voluntate erat, ut contra naturae legem et conscientiam peccare non possent, non quia voluntas ipsorum libera non erat, sed quia lex naturae non proprie apud Adamum legis officium exercebat, cui Adamus obedire aut non obedire poterat, sed stimulus tantum fuit et instinctus naturalis ad faciendum, quod licitum erat, infantium instar, qui nullo ad legis transgressionem appetitu ducuntur, sed rebus omnibus, quantum necessitas requirit, uti contenti sunt.

Im Folgenden erörtert Limborch den Gedanken, dass man sich überhaupt hüten müsse, die Vollkommenheiten des ersten Menschenpaares zu hoch anzuschlagen; denn wenn dasselbe eine vollkommene Heiligkeit und Gerechtigkeit des Willens besessen habe, wie hätte es in Sünde fallen können? müssten ihm nicht von Gott jene Eigenschaften wieder entzogen worden seyn, durch welche er vor der Sünde bewahrt wurde? wäre dann nicht Gott selbst die Ursache der Sünde? Dann sagt er (a. a. O.):

Sed nec Scriptura omnimodam ejusmodi sanctitatem et justitiam uspiam primis hominibus adscribit. — Sed praeterea, seposita hac disquisitione, nusquam Scriptura in illa rectitudine imaginem Dei, ad quam homo creatus est, collocat.

Ueber die Unsterblichkeit des Menschen in Beziehung auf das göttliche Ebenbild sagt Limborch (a. a. O.):

Sane primum hominem, nisi peccasset, non fuisse moriturum, du-

bitandum non est: mors enim poena peccati fuit, quam Deus homini, si peccaret, comminatus est. Gen. 1, 17. — Pag. 136: Imo nisi in se mortale fuisset primi hominis corpus, nec etiam post peccatum homo mori potuisset, nisi natura ejus plane a Deo fuisset immutata et ex immortali facta mortalis. — Sed vix video, qua ratione in ejusmodi immortalitate imaginem Dei quaerant, quum illa alterius plane generis sit, quam Dei immortalitas, qui respectu essentiae suae intrinsecae immortalis est, homo autem respectu essentiae suae intrinsecae mortalis et beneficio tantum Dei a morte immunis conservandus. Inter quae immane discrimen est, alterumque alterius imago esse non potest. Praeterquam quod Scriptura nusquam in immortalitate hominis Dei imaginem collocaverit. — Sufficit, si una tantum eximia sit qualitas, qua homo Deum repraesentet, ut ad imaginem Dei factus dicatur; illam autem Scriptura, uti videmus, declarat esse hominis in omnia dominium.

4) F. Socini *Praelect. Theol. Cap.* I.; III.:
Dei imago et similitudo, ad quam conditus est homo, ne in ipsa quidem mente ac ratione, unde omnis justitia in ullum derivari poterat, praecipue consistit, sed in dominatu rerum omnium, praesertim inferiorum, sex illis diebus a Deo creatarum, ut satis patet ex loco ipso, ubi primus homo ad Dei imaginem et similitudinem factus fuisse narratur. Gen. 1, 26. — F. Socini *Disput. cum Franc. Puccio*, in *Soc. Opp.* II. Pag. 253 seq. *Cap.* IV.: Cum nego hominem a Deo immortalem fuisse creatum, non intelligo, eum ab ipso creationis initio morti penitus fuisse obnoxium, adeo ut ei omnino moriendum esset: sed tantummodo sua natura morti fuisse subjectum et nonnisi divina gratia, qua in ipsa creatione donatus non fuerat, a morte immunem perpetuo esse posse.

Vergl. Ostorod *Unterrichtung* S. 264; Catech. Racov. *De via salutis. Cap.* I.:
Quaest. 42. *Qui vero id* [sc. quod nihil habeat commune homo cum immortalitate] *convenict iis Scripturae locis, in quibus scriptum extat, hominem ad imaginem Dei creatum esse et creatum ad immortalitatem et quod mors per peccatum in mundum introierit? Gen.* 1, 26. 27; *Sap.* 2, 23; *Rom.* 5, 12. Quod ad testimonium attinet, quod hominem creatum ad imaginem Dei pronunciat, sciendum est, imaginem Dei non significare immortalitatem (quod hinc patet, quod Scriptura eo tempore, quo homo aeternae morti subjectus fuerat, agnoscat in homine istam imaginem. Gen. 9, 6; Jac. 3, 9.). Sed potestatem hominis et dominium in omnes

res, a Deo conditas supra terram, designare, ut idem locus, in quo de hac eadem imagine agitur, Gen. 1, 26, aperte indicat.

Das Symbol der Mennoniten *Praecipuorum Christ. Fidei Articul. brevis Confessio, adornata a* Jo. Risio et Lubberto Gerardi sagt im Art. IV. (bei Schyn I. Pag. 175.) nur ganz allgemein, dass Gott den Menschen geschaffen habe ad imaginem et similitudinem suam. Die Brevis *'ΟΜΟΛΟΓΙΑ Art.* II. (bei Schyn II. Pag. 89.) erklärt, dass Gott den Menschen mit dem vernünftigen Geist vor den übrigen Geschöpfen geschmückt und zum Herrn dieser eingesetzt habe (Deus — — [hominem] condecoravit sapientia, ingenio et intellectu super creaturas omnes eumque Dominum omnium illarum constituit); sie findet aber hierin offenbar nicht das göttliche Ebenbild des Menschen, denn es wird noch ausdrücklich hinzugesetzt:

et praeterea secundum imaginem suam divinam [Deus fecit hominem], in justitia et sanctimonia vera ad immortalitatem creatum.

Für die Lehre der Quäker s. *Theol. vere Christ. Apolog.* a Rob. Barclaio, wo es Pag. 54. heisst:

— curiosas illas notiones, quas plerique docent, de statu Adae ante lapsum praetereo; in hoc omnes consentiunt, quod lapsu magnam felicitatem amiserit, non solum in iis, quae ad externum hominem spectant, sed etiam respectu propinquae illius, quam cum Deo habebat, communionis.

Unter der Glückseligkeit geistiger Art wird man folglich die nahe Gemeinschaft mit Gott zu verstehen haben; s. auch d. Art. v. d. Erbsünde und Erlösung.

5) Die späteren Theologen behandelten die Lehre vom göttlichen Ebenbilde wegen ihres Zusammenhangs mit der Lehre vom Sündenfalle mit grossem Eifer; sie sprachen von einem göttlichen Ebenbilde im engeren und weiteren Sinne und verstanden unter jenem den Begriff, welcher in den *Loc. Theol.* von Melanchthon (s. Anmerk. 1.) als justitia originalis bezeichnet ist, unter diesem die Beschaffenheit der menschlichen Seele, nach welcher sie sich als vernünftig characterisirt. Manche Theologen wussten beide Begriffe durch einige Merkmale noch zu erweitern. Als Theile des göttlichen Ebenbildes im engeren Sinne wurden angegeben: „sapientia concreata, sanctitas concreata, integritas appetitus sensitivi, integritas corporis, integritas vitae et actionis." Die Unsterblichkeit des Körpers wurde häufig als eine natürliche Beschaffenheit des Körpers der ersten Menschen dargestellt. Nach der Föderal-

theologie des Coccejus betrachtete man die rectitudo als ein foedus operum, insofern der Mensch dem Gesetze Gottes in Wahrheit vollkommen zu genügen im Stande war; dieses foedus operum stand im Gegensatze zum foedus gratiae, das durch Christum zwischen Gott und der Menschheit geschlossen wurde; s. J. Coccejus *Summa doctrinae de foedere et testamentis Dei. Lugd. Batav.* 1648. u. öfter; vergl. *J. F. Buddeus Institutiones theol. dogmat.* Pag. 562 seq. Wenn übrigens die protestantischen Theologen in dem göttl. Ebenbilde ein natürliches Geschenk Gottes — donum naturale — erkannten, so fassten sie den Ausdruck naturale in dem Sinne von concreatum et accidentale, und behaupteten daher, dass jenes donum auf die Nachkommen fortgepflanzt, diesen ganz oder theilweise wieder entzogen werden könnte; sie standen hier den römischen Theologen entgegen, welche jenes donum für ein übernatürliches, supernaturale d. i. superadditum, erklärten.

6) Dem socinianischen Lehrbegriffe über das göttliche Ebenbild folgte Semler in s. *Instit. theol. dogm.* §. 122 seq., und wenn andere protest. Theologen in dem göttl. Ebenbilde auch nur ein dominium in bruta annahmen, so fassten sie dieses in dem Sinne, dass der Mensch von den Thieren einen weisen Gebrauch gemacht habe; andere Theologen verstanden unter jenem dominium eine Herrschaft über die Thierwelt überhaupt. Vergl. *Reinhard Dogm.* S. 260; *Schott Epit.* Pag. 62; *Ammon Summa Theol.* Pag. 147. Die Freiheit vom Tode vertheidigten die Theologen (wie *Michaelis Dogm.* S. 243; *Reinhard Dogm.* S. 256; *Döderlein Instit.* I. Pag. 568 u. a.) im Sinne *Limborchs*; sie erklärten sie nicht als eine natürliche Eigenschaft des Körpers, sondern als ein beneficium Dei, insofern nämlich Gott die Menschen auf irgend eine andere Weise, nicht aber durch den Tod beseligt haben würde. Viele rechneten, — freilich anthropopathisch — auch die menschliche Gestalt zum Ebenbilde Gottes. Nach *Eckermann* (*Dogm.* III. S. 45.) sollte das göttl. Ebenbild in der wesentlichen und dem menschlichen Wesen vor allen anderen Geschöpfen eigenthümlichen Natur bestehen. Mit *Wegscheider Instit.* Pag. 317. stimmt *Bretschneider Dogm.* I. S. 690 ff. zusammen; s. dazu *de Wette* in s. Schrift *Ueber Religion und Theologie.* S. 211, welcher in dem göttl. Ebenbilde die Idee der ursprünglichen Bestimmung des Menschen erkennt. Dagegen erklärte Schleiermacher *D. christl. Glaube* I. S. 336 ff.:

Die Vorstellung von einem ursprünglichen Zustande der ersten Menschen kann zu der einem Lehrbegriff nothwendigen Bestimmt-

heit nicht erhoben werden, also kann auch an ihm der Begriff der ursprünglichen Vollkommenheit nicht didaktisch nachgewiesen werden.

Marheineke (*Grundl.* S. 171 ff.) und dessen Schule kehrten zu dem altkirchlichen Lehrbegriffe vom Ebenbilde Gottes zurück.

7) Sowohl das Tridentinum, als auch der römische Catechism. berührten die Lehre vom göttl. Ebenbilde des Menschen nur kurz; die Ausdrücke imago und similitudo sind allgemeine Begriffe für die ursprünglichen Vollkommenheiten der ersten Menschen, in dem Sinne, in welchem von evangel. Theologen der Ausdruck rectitudo angewendet worden ist. Die römische Kirche bezeichnet die immortalitas als divinum beneficium und die justitia originalis als admirabile donum, — Bezeichnungen, welche offenbar jene beiden Eigenschaften als übernatürliche Gnadengeschenke Gottes darstellen sollen. Das Tridentinum hat nur einzele Erörterungen über das göttl. Ebenbild in *Sess.* V. gegeben, namentlich die sanctitas und justitia, die dem ersten Menschenpaar anerschaffen war; doch ist das Dogma nicht weiter bestimmt erörtert worden. Dagegen erklärt der Catech. Rom. *P. I. De Primo Symboli Articulo. Cap* II. Pag. 39:

Quaest. 18. *Quae creatura terrae vocabulo potissimum hic intelligitur?* Deus ex limo terrae hominem sic corpore effectum et constitutum effinxit, ut non quidem naturae ipsius vi, sed divino beneficio immortalis esset et impassibilis. Quod autem ad animum pertinet, eum ad imaginem et similitudinem suam formavit liberumque ei arbitrium tribuit, omnes praeterea motus animi atque appetitiones ita in eo temperavit, ut rationis imperio nunquam non parerent. Tum originalis justitiae admirabile donum addidit, ac deinde ceteris animantibus praeesse voluit.

8) Das Symbol der griechischen Kirche, die *'ΟΡΘΟΔ. 'ΟΜΟΛ.* behandelt die Lehre vom göttl. Ebenbilde des Menschen in dem Abschnitt vom Stande der Unschuld des Menschen, in welchem der Mensch rein, ohne Sünde war; a. a. O. Pag. 55:

Ἐρώτησ. κγ΄. Ποια ἦτον ἡ κατάστασις τῆς ἀνθρωπίνης ἀθωότητος εἴτουν καθαρότητος καὶ ἀναμαρτησίας του; Δύο λογιῶν εἶναι ἡ κατάστασις τῆς ἀκακίας, εἴτουν ἀθωότητος· — ἡ πρώτη εἶναι μία προαιρετικὴ ἀλλοτρίωσις ἀπὸ ταῖς ἁμαρτίαις, ἤγουν ὅταν λείπῃ ὁ ἄνθρωπος μὲ τὴν ἰδίαν του προαίρεσιν ἀπὸ τὰ ἁμαρτήματα.

— ἡ δευτέρα εἶναι ἡ ἄγνοια καὶ ἡ ἀπειρία τοῦ κακοῦ, ἤγουν ὅταν δὲν γνωρίζῃ οὔτε ἐδοκίμασε καθόλου τὸ κακὸν, ἢ διὰ τὴν ἡλικίαν του ἢ δι' ἄλλαις αἰτίαις· καὶ κατὰ τὸ δεύτερον τοῦτον τρόπον ἦτον εἰς τὸν Ἀδὰμ ἡ ἀθωότης καὶ ἡ ἀκακία, πρὶν ἁμάρτῃ, κατὰ πᾶσαν τελειότητα καὶ δικαιοσύνην ἔμφυτον, τόσον ἀπὸ τὸ μέρος τῆς διανοίας, ὅσον καὶ ἀπὸ τὸ μέρος τῆς θελήσεως, εἰς τὴν διάνοιαν περικλείεται πᾶσα ἐπιστήμη· καὶ εἰς τὴν θέλησιν πᾶσα χρηστότης καὶ καλοσύνη· διατὶ γνωρίζοντας ὁ Ἀδὰμ τὸν Θεὸν καλώτατα (καθ' ὅσον εἰς τὸν καιρὸν ἐκεῖνον του ἦτον συγκεχωρημένον, καὶ καθ' ὅσον ἔπρεπε) μὲ τοῦτο, ὅπου ἐγνώριζε τὸν Θεὸν, ἐγνώριζεν ὅλα τὰ πράγματα μετ' ἐκεῖνον. — Pag. 57: περὶ δὲ τῆς θελήσεως αὕτη πάντοτε ὑποτάσσετο εἰς τὸν λόγον, καλὰ καὶ πάντοτε νὰ ἦτον ἐλεύθερα [nach Sirach 15, 11 ff.]. — Pag. 58: εἰς τοιαύτην λοιπὸν τῆς ἀθωότητος καὶ ἀναμαρτησίας κατάστασιν· ἦτον ὁ ἄνθρωπος ὅμοιος τοῖς ἀγγέλοις.

Hiermit muss man die Erörterungen bei Metrophanes Critopulus *Cap.* II. Pag. 45. verbinden, wo es heisst:

Πλάττει τοίνυν [ὁ Θεὸς] τὸ μικτὸν τοῦτο καὶ σύνθετον ζῶον, τὸν ἄνθρωπον, — λαβὼν ἐκ τῆς ὕλης τὸ τετρασύνθετον σῶμα, εἶτα διὰ τοῦ ἐμφυσήματος ἐνθεὶς αὐτῷ νοῦν, λόγον καὶ ἀθανασίαν: — καὶ κατὰ τοῦτο ἔστι καὶ λέγεται τουτὶ τὸ ζῶον κατ' εἰκόνα θεοῦ· ὡς εἰκονίζον ἐν τῇ ψυχῇ τὸν ἐν τριάδι θεόν *). Ὁ μὲν γὰρ νοῦς εἰκονίζει τὸν νοῦν καὶ πατέρα, ὁ δὲ λόγος τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ καὶ λόγον, ἡ δὲ ἀειπνοΐα εἴτ' οὖν ἀθανασία τῆς ψυχῆς εἰκονίζει τὸ ἀθάνατον καὶ ζωοποιοῦν τοῦ θεοῦ πνεῦμα. — Pag. 46: βούλεται δὲ ὁ δημιουργὸς καὶ καθ' ὁμοίωσιν αὐτοῦ εἶναι τὸ δημιουργούμενον **)· ἔστι δὲ τὸ μὲν κατ' εἰκόνα ἐκ τῆς τοῦ δημιουργοῦντος θελήσεως, τὸ δὲ καθ' ὁμοίωσιν ἐκ τῆς τοῦ δημιουργηθέντος σπουδῆς τε καὶ ἀρετῆς.

Der Patriarch Jeremias erklärt im 3. Responsum an die Würtemb. Theologen in den *Act. Wurtemberg. Περὶ τοῦ αὐτεξουσίου.* Pag. 366:

ὥστε τὸ σῶμα ὄργανον τοῦ ἀνθρώπου, ψυχῆς ὄργανον, ἄνθρωπος

---

*) Eine interessante Parallele zu dem Citat aus *Zwinglis* Schrift in Anmerk. 2.

**) Von *Metrophanes Critopulus* ist also dieselbe Meinung ausgesprochen worden, welche *Wegscheider* in s. *Instit.* Pag. 317. mit den Worten darlegt: Omnino autem homo Deo similis non nascitur, sed fit; ebenso der Patr. *Jeremias* und die *Κατήχησις* im folgenden, zuletzt mitgeth. Citat; folglich verlassen hier alle drei den kirchlichen Lehrbegriff.

δὲ κυρίως κατ' αὐτὴν τὴν ψυχὴν κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν· τὸ μὲν τῇ κτίσει ἔχομεν, τὸ δὲ ἐκ προαιρέσεως κατορθοῦμεν.

Die *ΚΑΤΗΧΗΣΙΣ ἢ 'ΟΡΘΟΔ. ΔΙΔΑΣΚ.* spricht über das den ersten Menschen anerschaffene göttliche Ebenbild (Pag. 23):

ἐπλάσθησαν δὲ ἀμφότεροι [sc. ὁ Ἀδὰμ καὶ ἡ γυνὴ αὐτοῦ Εὔα] κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν τοῦ Θεοῦ, ἥτις ὑφίστατο εἰς τὴν ἁγιότητα τῆς Θελήσεως των, εἰς τὴν καθαρότητα καὶ γαλήνην τοῦ νοός των, εἰς τὴν ἀθανασίαν, εἰς τὴν δεσποτείαν τῶν ζώων, εἰς τὴν σοφίαν, καὶ εἰς τὰς λοιπὰς τελειότητας, ὅσαι συγκροτοῦσι τοῦ Θεοῦ τὴν εἰκόνα.

Vergl. Pag. 13. Aber Pag. 7. wird der Lehrsatz besonders hervorgehoben:

Ἡ εἰκὼν καὶ ὁμοίωσις τοῦ Θεοῦ ὑφίστανται εἰς τὴν συμφωνίαν τῶν ἰδιωμάτων τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὰς τελειότητας τοῦ Θεοῦ.

S. auch *Betrachtungen über die Lehre und den Geist der orth. Kirche von Stourdza, übers. v. Kotzebue.* S. 47—49.

§. 33.

Vom Falle der ersten Menschen; — von der Erbsünde.

Das Dogma vom Falle der ersten Menschen und der daher entstandenen allgemeinen Depravation und Erbsünde wurde von den Reformatoren, vorzüglich nach augustinischen und anselmischen Formeln, für besonders wichtig zur Verbesserung des kirchlichen und religiösen Lebens erkannt und daher auch in den Symbolen nachdrücklich hervorgehoben [1]). Die lutherische Kirche leitet aus der ersten Sünde der ersten Menschen den Verlust des göttl. Ebenbildes, an dessen Stelle eine gänzliche Verderbtheit der *ratio recta*, des *liberum arbitrium in spiritualibus* (— nur in externis rebus hat der Mensch es behalten —) und selbst der leiblichen Kräfte trat. Diese geistige und leibliche Verderbtheit der ersten Menschen pflanzte sich auf natürliche Weise fort, so dass alle Menschen, denen die Sünde der ersten Menschen imputirt wird, mit der Sünde geboren werden, dem Tode und anderen leiblichen Uebeln, der Herr-

schaft des Teufels und der ewigen Verdammniss unterworfen sind. Doch ist die Erbsünde nicht die Substanz des Menschen, und die Taufe hebt ihre Schuld auf 2). Dieselbe Lehre ist nach Calvins Vorgange, ohne Zwinglis *freiere Ansicht* zu berücksichtigen, in den Symbolen der reformirten Kirche ausgesprochen 3); dagegen folgen die Arminianer der Ansicht Zwinglis, läugnen eine Erbsünde im streng kirchl. Sinne, läugnen, dass sie ein Schuld- oder Strafübel von Adam her im eigentl. Sinne sey, behaupten, dass die adamitische Sünde zwar eine Schwäche des sittlichen Vermögens herbeigeführt und sich allmälig fortgepflanzt habe, dass der Mensch aber immer noch Gott gefällig, nicht ganz verdammt seyn, dass Kindern jene Sünde nicht imputirt werden könne, dass der körperliche Tod zwar eine Strafe der adamitischen Sünde sey, dass aber daraus nicht folge, dass die ersten Menschen dem natürlichen Tode nicht unterworfen gewesen seyn sollten, da dieser aus der Beschaffenheit des Körpers natürlich hervorgehe 4).

1) Den Reformatoren musste das Dogma von der Erbsünde ganz besonders wichtig seyn, nicht allein, weil sie mit Hilfe desselben den römischen Lehren von der Verdienstlichkeit der Werke und von der eigenen Genugthuung des Menschen sich entgegenstellen konnten, sondern auch, weil sie auf jenes die Erlösungstheorie gründeten, welche der Mittelpunkt des kirchlichen und protestantischen Systems wurde. Bei den lutherischen Theologen ist daher der Artikel vom peccatum originis überall an die Spitze der Lehren und Symbole gestellt worden; s. Aug. Conf. *Art.* II.; Apol. *Art.* I.; Art. Smalc. *Pars* III. *Art.* I. Die reformirten Symbole haben den Artikel von der Erbsünde auch stets besonders hervorgehoben; s. Conf. et Expos. brev. et simpl. *Cap.* VIII. im *Corp. et Synt.* Pag. 10 seq.; Helvet. Conf. *Art.* VIII. Pag. 68; Gall. Conf. *Art.* IX. Pag. 79 seq.; Angl. Conf. Pag. 97; 101; Scot. Conf. *Art.* III. Pag. 111; Eccles. Belg.-orth. Conf. *Art.* XV. seq. Pag. 135. Auch unter dem Ausdruck Liberum arbitrium wurde die augustinische Erbsündentheorie von den Protestanten häufig behandelt und die Symbole der lutherischen, wie der reformirten Kirche sprechen bald gemeinschaftlich von der Erbsünde und dem Liberum arbitrium, bald trennen sie Beides;

s. Aug. Conf. *Art.* XVIII.; Apol. *Art.* VIII.; F. C. *Art.* I. u. II.; Conf. et Expos. brev. et simpl. *Cap.* IX. Pag. 12 seq.; Angl. Conf. Pag. 101; Gall. Conf. *Art.* XI. Pag. 80; Eccl. Belg.-orth. Conf. *Art.* XIII. Pag. 134 seq.

2) S. zunächst und insbes. §. 32. Die symb. BB. der lutherischen Kirche legen die Theorie von der Erbsünde vor in folg. Cit. F. C. I. Pag. 642: „Praeterea, quod peccatum originale" etc.; vergl. Pag. 576 seq.; 641; Conf. Aug. *Art.* II. „Item docent, quod post lapsum Adae" etc. F. C. Pag. 644. „Post enim — jam humana natura" etc. Vergl. dazu Apol. Pag. 51; 53; 55. — F. C. Pag. 576. „Rejicimus etiam, — ut Manichaeum errorem" etc. Pag. 640. „Et primum quidem constat" etc. — Apol. Pag. 56. „Semper ita scripsit [Lutherus], quod Baptismus" etc. F. C. Pag. 575. „Et sane affirmamus" etc. — Vergl. auch Melanchthon *Loc. Theol. De Causa Peccati* Pag. 74; *De Peccato Originis* Pag. 107 seq.; 114 seq. Das von Augustin gebrauchte Wort imputatio findet sich nicht in der Concordia.

3) Calvin stimmt ganz mit der Theorie der lutherischen Kirche überein; s. Calv. *Instit. Lib.* II. *Cap.* I. Pag. 60 (über die Definition des Begriffes Erbsünde); *Lib.* IV. *Cap.* 15. Pag. 351. (über die Wirkung der Taufe in Beziehung auf die Erbsünde):

> Hanc damnationem sublatam et a se depulsam esse certi per Baptismum fideles fiunt: quando — Dominus hoc signo nobis pollicetur plenam solidamque remissionem factam esse et culpae, quae imputanda nobis erat, et poenae, quae ob culpam luenda: justitiam quoque apprehendunt, sed qualem in hac vita obtinere populus Dei potest, nempe imputatione duntaxat: quia pro justis et innocentibus eos sua misericordia Dominus habet.

Die Depravation bleibt auch in dem Auserwählten während seines ganzen Lebens, doch nimmt er daher keine Entschuldigung für das Sündigen. Pag. 350 seq. — Von der strengen Theorie über die Erbsünde wich Zwingli durch freiere Ansichten ab, wie schon daraus erhellt, dass er die Erbsünde nur ein Uebel, eine Krankheit, und nur in einem bestimmten Sinne peccatum nannte. Vergl. Zwinglii *Explanatio Artic.* XIX. in s. *Opp.* I. Pag. 42; *Brevis et Christiana in evangelicam doctrinam Isagoge* Pag. 265 seq. *De Peccato originali* in *Zwingl. Opp.* II. Pag. 115 (b); Pag. 117:

> Adam autem peccati mancipium factus est legem divinam transgrediendo. Qui enim facit peccatum, servus est peccati. Eadem ergo conditione omnes ex eo nati sumus. Unde etiam fit, ut,

quicquid cogitemus, nostra causa cogitemus, rebus nostris consulamus ac prorsus per omnia sic incedamus, ut omnia nostra esse, nobis servire, nos autem super omnia esse cupiamus. — Est — ad peccandum amore sui propensio peccatum originale: quae quidem propensio non est proprie peccatum, sed fons quidam ac ingenium.

Ad Carolum Rom. Imperat. Fidei Huldr. Zwinglii Ratio. Pag. 539 seq. (deutsch bei *Walch* in *Luthers* W. XX. S. 1941 ff.):

Quarto: Scio tritavum illum nostrum primum parentem φιλαυτίᾳ, h. e. sui ipsius amore huc tractum, suggerente perniciosum consilium per invidiam diabolo, ut Deo par fieri cuperet. Hoc crimen cum designasset, vetitum ac perniciosum pomum depransus est, quo in culpam reatumque capitalis supplicii incidit, perduellis et hostis Dei sui factus. Hunc ergo perdere cum posset vel aequitate jubente, melior tamen Deus supplicium in conditionem vertit, ut servum faceret, quem plectere potuisset. Hanc conditionem nec ipse, nec quisque ex ipso natus cum tollere posset (nequit enim servus nisi servum gignere) omnem posteritatem exitiali gustu in servitutem conjecit. Hic de originali peccato sic sentio: Peccatum vere dicitur, cum contra legem itum est: ubi enim non est lex, ibi non est praevaricatio: et ubi non est praevaricatio, ibi non est peccatum proprie captum, quatenus scilicet peccatum scelus, crimen, facinus aut reatus est. Patrem igitur nostrum peccavisse fateor peccatum, quod vere peccatum est, scelus scilicet, crimen ac nephas. *At qui ex isto prognati sunt, non hoc modo peccarunt*: quis enim nostrum in paradiso pomum vetitum depopulatus est dentibus? Velimus igitur nolimus, *admittere cogimur, peccatum originale*, ut est in filiis Adae, *non proprie peccatum esse*, quomodo jam expositum est, *non enim est facinus contra legem*. Morbus igitur est proprie et conditio. Morbus, quia, sicut ille ex amore sui lapsus est, ita et nos labimur; conditio, quia, sicut ille servus est factus et morti obnoxius, sic et nos servi et filii irae nascimur et morti obnoxii. Quamquam nihil morer hunc morbum et conditionem juxta Pauli morem appellari peccatum, imo talo est peccatum, ut, quicunque in eo nascuntur, hostes et adversarii Dei sint: huc enim trahit illos nativitatis conditio, non sceleris perpetratio, nisi quantum hoc semel perpetravit primus parens. Vera igitur perduellionis et mortis causa est perpetratum ab Adam crimen ac nephas, atque hoc vere est peccatum. At peccatum istud, quod nobis adhaerescit, et vere morbus et conditio, imo necessitas est moriendi. Hoc tamen nun-

quam futurum fuisset per nativitatem, nisi crimen nativitatem vitiasset: criminis igitur tanquam causae, non nativitatis, est humana calamitas. Nativitatis vero non aliter, quam ejus, quod ex fonte et causa sequitur. — Nos autem, cum non hoc modo peccaverimus, cur mors populatur? Quia ille mortuus est propter peccatum et mortuus, hoc est morti adjudicatus, nos generavit. Morimur ergo nos, sed illius culpa, nostra vero conditione et morbo, aut si mavis peccato, verum improprie capto. Exemplum tale est. Bello captus, perfidia et inimicitia commeruit, ut servus teneatur. Qui ex illo progenerantur *οἰκέται*, h. e. vernae aut dominati fiunt servi: non culpa, reatu aut crimine, sed conditione, quae culpam secuta est: nam parens, ex quo nati sunt, scelere hoc commeruerat. Nati scelus non habent, sed poenam et mulctam sceleris, puta conditionem, servitutem et ergastulum. Ista si scelus libet adpellare, ideo quia pro scelere infliguntur, non veto. Istud originale peccatum per conditionem et contagionem agnasci omnibus, qui ex adfectu maris et foeminae gignuntur, agnosco: et nos esse natura filios irae scio, sed gratia, quae per secundum Adam, Christum, casum restituit, inter filios Dei recipi non dubito. — Hinc constat, — — quod temere damnamus Christianis parentibus natos pueros, imo gentium quoque pueros etc.

Inwiefern dagegen die symbolischen Schriften der reformirten Kirche, Calvins Ansichten folgend, die strenge Theorie in der Lehre von der Erbsünde angenommen haben, ergibt sich aus folgenden Stellen: Conf. s. Expos. brev. et simpl. *Cap.* VIII. a. oben a. O.: Et qualis factus est [sc. Adam] a lapsu, tales sunt omnes, qui ex ipso prognati sunt, peccato, inquam, morti variisque obnoxii calamitatibus. Peccatum autem intelligimus esse nativam illam hominis corruptionem, ex primis illis nostris parentibus in nos omnes derivatam vel propagatam, qua concupiscentiis pravis immersi et a bono aversi, ad omne vero malum propensi, pleni omni nequitia, diffidentia, contemptu et odio Dei, nihil boni ex nobis ipsis facere, imo ne cogitare quidem possumus. Quinimo accedentibus jam etiam annis, cogitationibus, dictis et factis pravis, contra Legem Dei admissis, corruptos fructus, mala arbore dignos, proferimus: quo nomine merito nostro irae Dei obnoxii, poenis subjicimur justis: adeoque a Deo abjecti essemus omnes, nisi reduxisset nos Christus liberator. Per mortem itaque intelligimus non tantum corpoream mortem, quae omnibus nobis semel propter peccata est obeunda, sed etiam supplicia sempiterna peccatis et corruptioni nostrae debita. — — Agnoscimus ergo in omnibus hominibus esse originale peccatum: agnoscimus omnia

alia peccata, quae ex hoc oriuntur, et dici et vere esse peccata, qualicunque nomine nuncupentur, sive mortalia, sive venialia, sive illud quoque, quod vocatur peccatum in Spiritum sanctum, quod nunquam remittitur. Damnamus ergo omnes, qui his contraria docuerunt, imprimis vero Pelagium et omnes Pelagianos. — — Sentimus per omnia in hac causa cum s. Augustino, qui sua ex Scripturis sanctis protulit atque defendit. — — Proinde quando dicitur in Scripturis Deus indurare, excaecare et tradere in reprobum sensum, intelligendum id est, quod justo judicio Deus id faciat, tanquam judex et ultor justus. — — Reliquas quaestiones, An Deus voluerit labi Adamum, aut impulerit ad lapsum? aut quare lapsum non impediverit? et similes quaestiones deputamus inter curiosas (nisi forte, cum Haereticorum, aut alioqui importunorum hominum improbitas cogit, ista etiam ex verbo Dei explicare, sicut fecerunt non raro pii Ecclesiae Doctores). — *Cap.* IX. *De libero arbitrio adeoque viribus hominis.* Pag. 12: — Docemus — conditionem vel statum hominis triplicem esse considerandum. Principio, qualis fuerit homo ante lapsum, rectus nimirum et liber, qui et in bono manere et ad malum potuit declinare: declinaverit autem ad malum implicaveritque peccato et morti et se et omne genus mortalium, sicuti dictum est antea. Deinde considerandum est, qualis fuerit homo post lapsum. Non sublatus est quidem homini intellectus, non erepta ei voluntas et prorsus in lapidem vel truncum est commutatus: caeterum illa ita sunt immutata et imminuta in homine, ut non possint amplius, quod potuerunt ante lapsum. Intellectus enim obscuratus est: voluntas vero ex libera, facta est voluntas serva. Nam servit peccato, non nolens, sed volens. Etenim voluntas, non noluntas dicitur. Ergo quoad malum sive peccatum, homo non coactus vel a Deo, vel a Diabolo, sed sua sponte malum facit, et hac parte liberrimi est arbitrii. Quod vero non raro cernimus pessima hominis facinora et consilia impediri a Deo, ne finem suum consequantur, non tollit homini libertatem in malo, sed Deus potentia sua praevenit, quod homo alias libere instituit. — Quantum vero ad bonum et ad virtutes, intellectus hominis non recte judicat de divinis ex semet ipso. — — Porro terrenarum rerum intelligentia in lapso homine non est nulla. Reliquit enim Deus ex misericordia ingenium, multum tamen distans ab eo, quod inerat ante lapsum. — — Cum enim inhabitet in nobis peccatum, et caro in renatis obluctetur spiritui, in finem usque vitae nostrae non expedite omnino perficiunt regenerati, quod instituerant. — — Interim cum carnis vires et reliquiae veteris hominis non ita sint efficaces, ut extin-

guant penitus spiritus operationem, idcirco fideles liberi dicuntur, ita tamen, ut agnoscant infirmitatem et nihil glorientur de libero arbitrio. Semper enim animis fidelium obversari debet, quod toties inculcat beatus August. — Ceterum nemo negat, in externis et regenitos et non regenitos habere liberum arbitrium. Habet enim homo hanc constitutionem cum animantibus aliis (quibus non est inferior) communem, ut alia velit, alia nolit. Ita loqui potest, aut tacere, domum egredi, vel domi manere etc. — Gallic. Confess. *Art.* IX. Pag. 79. Credimus hominem, creatum purum et integrum et imagini Dei conformem, sua ipsius culpa excidisse a gratia, quam acceperat, ac proinde se ipsum a Deo, omnis justitiae et bonorum omnium fonte, abalienasse, adeo ut ipsius natura sit prorsus corrupta et spiritu excaecatus ac corde depravatus omnem illam integritatem, sine ulla prorsus exceptione, amiserit. Etsi enim nonnullam habet boni et mali discretionem: affirmamus tamen quicquid habet lucis mox fieri tenebras, quum de quaerendo Deo agitur, adeo ut sua intelligentia et ratione nullo modo possit ad eum accedere: Item, quamvis voluntate sit praeditus, qua ad hoc vel illud movetur, tamen, quum ea sit penitus sub peccato captiva, nullam prorsus habet ad bonum appetendum libertatem, nisi quam ex gratia et Dei dono acceperit, Gen. 1, 26. Eccles. 7, 30. Gen. 6, 5; 8, 2. Rom. 5, 12. Ephes. 2, 2. 3. etc. — *Art.* X. Credimus totam Adami sobolem hac contagione infectam esse, quam peccatum originale vocamus, vitium videlicet ex propagatione manans, non autem ex imitatione duntaxat, sicut Pelagiani senserunt, quorum omnes errores detestamur. — *Art.* XI. Credimus hoc vitium esse vere Peccatum, quod omnes et singulos homines, ne parvulis quidem exceptis adhuc in utero matrum delitescentibus, aeternae mortis reos coram Deo peragat. Affirmamus quoque hoc vitium etiam post Baptismum esse vere peccatum, quod ad culpam attinet, quamvis qui filii Dei sunt, minime idcirco condemnentur, quoniam videlicet Deus pro gratuita sua bonitate et misericordia, illud ipsis non imputat. Dicimus praeterea hanc perversitatem semper edere fructus aliquos malitiae et rebellionis, adeo ut etiam qui sanctitate excellunt, quamvis ei resistant, multis tamen infirmitatibus et delictis sint contaminati, quamdiu in hoc mundo versantur.

Vergl. Art. XXXIX. im *Art. IX.* Pag. 101; Eccles. Belgic.-orth. Conf. *Art.* XIV. u. XV. Pag. 134 seq. Im letzteren Cit. heisst es auch (Pag. 135):

Neque vero hoc ipsum [sc. peccat. orig.] per Baptismum etiam penitus aboletur aut radicitus evellitur —, quamvis Dei Filiis in condemnationem id non imputetur, verum gratia et misericordia ejus condonetur.

Auf ähnliche Weise, wie in den angeführten Stellen die Erbsünde dargestellt ist, wird sie auch in den anderen Symbolen der reformirten Kiche erörtert.

4) Der arminianische Lehrbegriff über die Erbsünde ist weniger vollständig in der Conf. s. Declaratio *Sententiae Pastorum, qui — Remonstrantes voc. Cap.* VII. Pag. 98. u. 99, aber viel genauer und umständlicher in der Apologia pro Confessione s. Declaratione *Sententiae eorum, qui — Remonstr. voc., super praecipuis Articulis Religionis Christianae contra Censuram quatuor Professorum Leidensium. Impressa Anno Domini* CIↃIↃCXXX. Pag. 83(b)—89. (hinter der *Conf.* s. *Declar.*) dargestellt. Die Hauptsätze der Conf. s. Declaratio a. a. O. sind folgende:

— legem [Dei] transgressus est Adam una cum Eva. — — Per transgressionem hanc factus est homo, ex vi comminationis divinae, reus aeternae mortis ac multiplicis miseriae exutusque est primaeva illa felicitate, quam in creatione acceperat. — — Quia vero Adamus stirps ac radix erat totius generis humani, — — omnes etiam posteros suos (qui quasi in lumbis ipsius conclusi erant, et ex ipso per naturalem generationem prodituri) eidem morti ac miseriae involvit, et una secum implicuit, adeo ut omnes homines, sine ullo discrimine, excepto solo D. N. Jesu Christo, per hoc unicum Adami peccatum privati sint primaeva illa felicitate et destituti vera justitia, ad aeternam salutem consequendam necessaria, adeoque morti illi, quam diximus, et multiplici miseriae etiam nunc obnoxii nascantur. Atque hoc *vulgo* Peccatum Originis dici solet. — Apologia pro Confess. Pag. 84 (b): Peccatum itaque originale nec habent [Remonstrantes] pro peccato proprie dicto, quod posteros Adami odio Dei dignos faciat: nec pro malo, quod per modum proprie dictae poenae [s. unten das Cit. Pag. 83 (b)] ab Adamo in posteros dimanet, sed pro malo, infirmitate, vitio, aut quocunque tandem alio nomine vocetur, quod ab Adamo, justitia originali privato, in posteros ejus propagatur: unde fit, ut posteri omnes Adami, eadem justitia destituti, prorsus inepti et inidonei sint ad vitam aeternam consequendum, aut in gratiam cum Deo redeundum, aut ad viam inveniendum, qua ad vitam, aut in gratiam cum Deo redeant, nisi Deus nova gratia sua eos praeveniat et vires novas iis restituat ac sufficiat, quibus ad eam possint pervenire. Atque hoc significatum a Deo credunt ejectione Adami ex paradiso, typo coeli. — Haec enim calamitas non tantum evenit Adamo, sed posteris omnibus Adami fuit cum eo communis. Peccatum autem Originis

non esse malum aliud, i. e. aut malum culpae aut malum poenae proprie dictae, quod vocant, ratio manifesta arguit. Malum culpae non est, quia nasci plane involuntarium est, ergo et nasci cum hac aut illa labe, infirmitate, vitio, vel malo. Si malum culpae non est, nec potest esse malum poenae, quia culpa et poena sunt relata. Culpa autem in posteris Adami alia esse non poterat, quam haec; alia enim prior concipi non potest, quia alioquin non esset culpa seu peccatum Originis. Multo minus itaque fieri potest, ut sit culpa simul et poena. Praeterquam enim, quod nihil indignius Deo tribui possit, quam quod peccatorem peccato, quo de novo reus fit poenae, puniat; adeo diversa sunt culpa et poena, ut prorsus sint incompatibilia. — Poena est involuntaria. Culpa nisi sit voluntaria, culpa esse non potest. Et cum Deus puniendo hominem in ordinem cogere intendat, ista punitione novam inordinationem voluntati hominis injiceret et sua punitione sibi ipsi novae poenae occasionem daret atque ita rationem justitiae et ordinem omnem poenae turbaret in infinitum usque. Malum itaque cum sit, necesse est, ut sit illud malum, quod Remonstrantes statuunt, et quod κατα χρηστικῶς vocatur peccatum Originis. Atque haec fuit ipsissima Zuinglii sententia saltem, quam primo asseruit ac defendit: An eam retractaverit, non usque adeo certum est.

Vergl. Anm. 3. In Beziehung auf die Imputation wird Pag. 84. erklärt:

Fatentur [Remonstrantes] peccatum Adami a Deo imputatum dici posse posteris ejus, quatenus Deus posteros Adami eidem malo, cui Adamus per peccatum obnoxium se reddidit, obnoxios nasci voluit, sive quatenus Deus malum, quod in poenam Adamo inflictum fuerat, in posteros ejus dimanare et transire permisit. At nihil cogit eos dicere peccatum Adami posteris ejus sic fuisse a Deo imputatum, quasi Deus posteros Adami revera censuisset ejusdem cum Adamo peccati et culpae, quam Adamus commiserat, reos. Imo nec Scriptura, nec veracitas, nec sapientia, nec bonitas divina, nec peccati natura, nec ratio justitiae atque aequitatis permittunt, ut sic Adami posteris peccatum Adami imputatum fuisse dicant. — Pag. 73(b): Ut actio moraliter bona sit, sufficit, si rectae rationi conveniat, i. e. si fiat ex animo, qui virtutis, honestatis et probitatis studio revera ducitur, etiamsi legis et Evangelii notitia careat, et a quo exclusum est, tum propositum faciendi quicquam contra divinae voluntatis regulam, tum privatae gloriae studium. Ut enim formaliter includatur tum propositum faciendi tantum id, quod lex divina vel Evange-

lium jubet, tum studium divinae gloriae, tum fides in Christum, actionis moraliter bonae natura non postulat, uti ex rei natura satis liquet: multi enim fuerunt omni aevo hodieque sunt, qui de lege et evangelio ne fando quidem audiverunt, quos tamen moraliter bonos ac virtuosos esse aut fuisse nemo facile negaverit. — Limborch *Theol. Christ. Lib.* IV. *Cap.* XI. Pag. 347: — an ergo omnes, qui Evangelii cognitione sunt destituti, tanquam carentes medio, quo ad vitam aeternam pervenire possint, certo damnandis sint adnumerandi? Resp. Illud neutiquam videri verisimile. — — Quodsi quidam — pro virium sibi per illam [gratiam communem] concessarum modulo honestati naturali operam dent, illos etiam pro ratione status, in quo degunt, Deo gratos esse credimus, neque a salute prorsus exclusos, saltem igni infernali non adjudicandos. — Apol. Pag. 87: Nam pro certo statuunt, — Deum nullos infantes, sine actualibus et propriis peccatis morientes, aeternis cruciatibus destinare velle, aut jure destinare posse ob peccatum, quod vocatur Originis, quod nulla propria culpa contrahi ab infantibus dicitur, idque ex peccato alieno, et quod ipsorum esse creditur, non aliam ob causam, quam quia Deus id ipsis imputare vult. Aliena haec est a divina bonitate et ratione recta opinio, imo incertum, utrum in ea major absurditas, an crudelitas praeponderet. — Pag. 83(b): Mors enim ambigue dicitur temporalis, vel quia in tempore homini accidit, et ad tempus tantum durat, vel quia in tempore quidem accidit homini, sed tamen ita durat, ut nunquam sit finienda: ista, non autem haec mors, proprie solet vocari temporalis; eam autem Deum comminatum fuisse Adamo et posteris ejus, si legem transgrederetur, nusquam legitur. — Per mortem itaque aeternam — Remonstrantes non modo non excusam volunt eam, quae temporalis secundo modo, quo diximus, appellatur, sed comprehensam etiam volunt, eamque aeternam appellant, quia nunquam finienda erat, et conjunctam sibi habitura erat aeternam poenam damni. Quocirca, mors haec non terminus miseriarum, sed poena etiam a Remonstrantibus habetur. Neque tamen inde sequitur mortem homini primo naturalem non fuisse, sed tantum mortem, quae naturalis homini futura fuisset, non eventuram homini fuisse divino beneficio, nisi peccaret.

Vergl. dazu Pag. 57. Pag. 59. wird erörtert, dass Adam nicht corpus immortale, sondern corpus incorruptibile ge-

habt habe, dass jeder thierische Körper seiner Natur nach dem Tode unterworfen sey. — Limborch a. a. O. *Lib.* III. *Cap.* III. Pag. 176; 180; *Cap.* IV. Pag. 182; *Lib.* V. *Cap.* XV. Pag. 439.

§. 34.

Fortsetzung. — Lehre kirchlicher Parteien; — der cathol. Kirche. — Ueber die Erbsünden- und Sündenlosigkeit Christi u. der Maria.

Noch weiter, als die Arminianer, entfernen sich die Socinianer vom streng kirchlichen Lehrbegriffe, indem sie eine vom ersten Menschenpaare ererbte Sünde, Schuld und Strafe (Imputation) gänzlich verwerfen (— obschon das soc. System in Beziehung auf die Strafe nicht consequent ist —) und dem Menschen das liberum arbitrium noch im vollen Maase zutheilen. Ausserdem nehmen auch sie an, dass ein Geneigtseyn zum Sündigen allmälich in der Menschheit entstanden sey, in dieser und durch diese sich verbreitet habe, dass der Tod aus der Beschaffenheit des Körpers hervorgehe und doch auch eine Strafe für die adamitische Sünde sey [1]). Die Mennoniten leiten zwar aus der adamitischen Sünde den Verlust des göttlichen Ebenbildes her, theilen aber doch dem Menschen immer noch ein liberum arbitrium zu; dagegen gibt es nach der Brev. Conf. keine Erbsünde und Erbschuld [2]). Die Quäker verwerfen zwar den *Ausdruck* Erbsünde, erklären aber, dass ein Sündensame der Menschheit innewohne, aus welchem das Sündigen derselben, das allein zurechnungsfähig ist, hervorgehe, und behaupten, dass jener Sündensame den Kindern nur in einem bestimmten Falle imputirt werde, dass die Menschheit, bei aller Verderbtheit, noch immer die Fähigkeit habe, für das innere Licht erweckt zu werden, dass erst mit der Erweckung der verderbte Zustand sich ändere. Aehnliches lehren die Methodisten [3]). — Die römische Kirche machte den Semipelagianismus zur öffentlichen Lehre und behauptet, dass die ersten Menschen durch die Sünde nur die ihnen verliehenen Gnadengeschenke verloren haben, dass aber das li-

berum arbitrium in der Menschheit nicht vernichtet, sondern nur geschwächt sey [4]). In der griechischen Kirche behauptet die Ὀρθοδ. Ὁμολ., dass der Mensch das liberum arbitrium noch ganz besitze; ebenso lehrt der Patr. Jeremias. Dagegen verwirft Metrophanes Critopulus diese Ansicht; ebenso Cyrillus Lucaris und die Κατηχ. ἢ Ὀρθοδ. Διδασκαλία [5]). — Während übrigens die evangelische Kirche nur Christum als erbsünden- und sündenlos anerkennt, behauptet die römische Kirche, dass die Erbsünden- und Sündenlosigkeit auch der *Maria* zukomme und die griechische Kirche erklärt, nach Metrophanes Critopulus, dass der *Maria* die Erbsünde zwar innegewohnt habe, dass sie aber durch Gottes Veranstaltung von Sünden frei geblieben sey [6]).

1) Catech. Racov. *Cap.* X. Pag. 864.
Quaest. 423. *Nonne peccato originis — liberum arbitrium vitiatum est?* Peccatum originis nullum prorsus est, quare nec liberum arbitrium vitiare potuit. Nec enim e Scriptura id peccatum originis doceri potest, et lapsus Adae cum unus actus fuerit, vim eam, quae depravare ipsam naturam Adami, multo minus vero posterorum ejus posset, habere non potuit. Ipsi vero id in poenam irrogatum fuisse, nec Scriptura docet, — et Deum illum, qui aequitatis fons est, incredibile prorsus est, id facere voluisse. — Ostorod *Unterrichtung Cap.* 33. S. 272: Gleichwie es geschehen, dass der erste Mensch, ob Er wohl nicht corrumpirt, doch dieselbe Erbsünde in ihm war, dennoch gesündiget hat, also kans geschehen, dass die anderen Menschen sündigen, und zwar schwerlich, denn Adams Sünde ist sehr schwer gewesen, ob sie schon nicht corrumpiert, noch die Sünde ihnen angeerbet ist. F. Socin. *Tract. De Justificat.* Pag. 15; 21: Commentum illud de peccato originis, seu parentum culpa, fabula judaica est, ut videre poteris Jerem. 31, 29; Ezech. 18, 2. 3; Jo. 9, 34; ab Antichristo autem est in ecclesiam introductum, ad stabiliendum perniciosa dogmata, nempe Dei incarnationem, infantum baptismum, maxime autem propterea, ut homines in perpetuis detineret peccatis. — Catech. Racov. *Quaest.* 424: *Verum tamen esse peccatum originis illa testimonia docere videntur. Genes.* VI, 5; — VIII, 21. — Haec testimonia agunt de peccato voluntario, ex iis igitur effici nequit peccatum originis. Quod enim ad primum attinet, Moses

id peccatum ejusmodi esse docet, cujus causa poenituisse Deum, quod hominem creasset, et eum diluvio punire decrevisset, aperte demonstrat. Quod certe de peccato, quod homini natura inesset, quale peccatum originis censent, affirmari nullo pacto potest. In altero vero testimonio docet, peccatum hominis eam vim habiturum non esse, ut Deus mundum diluvio propter illud puniret; quod etiam peccato originis nullo modo convenit. *Quaest.* 425. *Quid vero ea de re sentis, quod David ait Ps. LI.* 7: *quod in iniquitate conceptus sit, et in peccato calefecerit eum mater ipsius?* Animadvertendum est, hic Davidem non agere de quibusvis hominibus, sed de se tantum. Nec simpliciter, sed habita ratione lapsus sui: et eo loquendi modo usum esse, cujus exemplum apud eundem Davidem habes. Ps. LVIII. 4. — Quamobrem nec eo testimonio effici prorsus potest peccatum originis. *Quaest.* 426. *At Paulus Rom. V*, 12. *ait: in Adamo omnes peccasse?* Non habetur eo loco, in Adam omnes peccasse, verum in graeco sunt ἐφ' ᾧ, quae passim Interpretes reddunt latine in quo, quae tamen reddi possunt per particulas: quoniam, aut quatenus, ut e locis similibus Rom. VIII, 3; Philipp. III, 12; Ebr. II, 18; 2. Cor. V, 4. videre est. Apparet igitur, neque ex eo loco extrui posse peccatum originis.

F. Socin. *Tract. De Christo Servat.* IV, 6:
Falluntur egregie, qui peccatum originis imputatione aliqua pro ea parte, quae ad reatum spectat, contineri autumant; — gravius autem multo falluntur, qui pro ea parte, quae ad corruptionem pertinet, ex poena ipsius delicti Adami illud fluxisse affirmant. — Ostorod *Unterr.* S. 270.

F. Socin. *De loco Pauli ad Roman.* VII. *Racov.* 1612. Pag. 33: — intelligendum est, — rationem quidem nulla ex parte depravatam, sed rectam plane atque integram esse. — Catech. Racov. *Quaest.* 422. *Estne id situm in nostra potestate, ut ad eum modum Deo obtemperemus?* Prorsus. Etenim certum est, primum hominem ita a Deo conditum fuisse, ut libero arbitrio praeditus esset. Nec vero ulla causa subest, cur Deus post ejus lapsum illum eo privaret, ac neque justitia Dei admittit, nec etiam inter poenas, quibus Adae peccatum punivit Deus, ejusmodi poenae ulla mentio extat. *Quaest.* 427. *Postquam igitur docuisti, liberum arbitrium originis peccato vitiari non potuisse; expone porro, quam longe vis ipsa liberi arbitrii pateat?* Communiter in hominibus natura exiguae admodum sunt vires, ad ea, quae Deus ab illis requirit, perficiendum: at voluntas ad ea perficiendum omnibus adest natura. Nihilominus tamen eae vires non ita prorsus exiguae sunt, ut

homo, si vim sibi facere velit, divino auxilio accedente non possit voluntati divinae obsecundare. Auxilium vero suum nemini Deus prorsus denegat ex iis, quibus voluntatem suam patefecit: alioquin Deus nec castigare, neque punire juste contumaces posset, quod tamen utrumque facit. *Quaest.* 431. *Si liberum sit arbitrium, uti doces, cur igitur tot sunt, qui illud oppugnant?* Faciunt idcirco, quod certa Scripturae testimonia se habere opinentur, quibus efficere se posse confidunt, nullum esse liberum arbitrium. *Quaest.* 432. *Quae vero sunt ea testimonia?* Duplicis generis sunt. Alia quidem, ex quibus id efficere se posse sibi persuadent; alia vero, quibus expresse tolli liberum arbitrium putant. *Quaest.* 433. *Quae vero sunt, ex quibus id efficere conantur?* Ea omnia, quae de praedestinatione Dei agunt.

F. Socin. *Tract. De Christo Servat.* IV, 6:

Corruptio nostra et ad peccandum proclivitas non ex uno illo delicto in nos propagata est, sed continuatis actibus habitus modo hujus modo illius vitii est comparatus, quo naturam nostram corrumpente ea corruptio deinde per generis propagationem in nos est derivata.

Vergl. F. Socin. *Praelect.* Cap. IV. *De libero arbitrio* V. In jener Stelle sagt F. Socinus auch, dass der körperliche Tod nicht die Wirkung der adamitischen Sünde sey, da der Mensch von Natur sterblich ist:

Concludimus — ex peccato illo primi parentis nullam labem aut pravitatem universo generi humano necessario ingenitam esse, nec aliud malum ex primo illo delicto ad posteros omnes necessario manasse, quam moriendi necessitatem, non quidem ex ipsius delicti vi, sed quia, cum jam homo natura mortalis esset, ob delictum illud suae naturali mortalitati a Deo relictus est.

Nach dieser Stelle behauptete also F. Socinus, dass der sterbliche Mensch dennoch dem Tode nicht unterworfen worden wäre, wenn er nicht gesündigt hätte. Wie das Sterbliche unsterblich hätte seyn können, erörtert F. Socinus ebenso, wie es (nach Socinus) vom arminianischen Lehrbegriffe (s. §. 33. Anmerk. 4. am Schl.) geschieht, indem er in s. *Disput. cum Francisco Puccio.* Pag. 45. erklärt:

Cum nego hominem a Deo immortalem fuisse creatum, non intelligo, eum ab ipso creationis initio morti penitus fuisse obnoxium, adeo, ut ei omnino moriendum esset: sed tantummodo sua natura morti fuisse subjectum, et non nisi divina gratia, qua in ipsa creatione donatus non fuerat, a morte immunem perpetuo esse posse.

Jener Satz aber: homo — ob delictum suae naturali mortalitati a Deo relictus est zeigt offenbar, dass der körperliche Tod von F. Socinus doch auch als eine Strafe für die Sünde angesehen werden musste; ebenso offenbar widerspricht sich hier das socinianische System, indem es eine Imputation der adamitischen Sünde in der Menschheit entschieden verwirft und dieser das liberum arbitrium im vollen Masse noch zutheilt, aber doch behauptet, dass der Mensch ob delictum illud seiner natürlichen Sterblichkeit von Gott überlassen worden sey. Musste dann nicht Socinus nur bei der Behauptung stehen bleiben, dass der Mensch seiner Natur nach nothwendig dem Tode unterworfen war und ist? Und wenn bei Socinus reatus soviel bedeutet, als „damnum, noxa, malum ex alterius culpa proficiscens" (s. *Winer Compar. Darstell.* 2. *Aufl.* Pag. 61), so liegt doch offenbar auch hier eine Imputation des adamitischen Vergehens, indem die Nachkommen Adams, wie sie im Besitze des liberum arbitrium geblieben sind, so auch im Besitze der Unsterblichkeit bei einem sterblichen Körper hätten bleiben müssen und die von Adam her eingetretene Sünde und Sterblichkeit nicht auf sie hätten übergehen können. Der Catech. Racov. antwortet auf

Quaest. 41. *Cur vero nihil habet commune homo cum immortalitate?* Idcirco, quod ab initio de humo formatus, propterea que mortalis creatus fuerit. Deinde vero, quod mandatum Dei ipsi propositum transgressus sit, eoque, decreto Dei ipsius in mandato expresso, aeternae morti necessario subjectus fuerit.

Vergl. *Quaest.* 45; F. Socin. *Tract. de Jesu Chr. Servat. Cap.* VIII. Pag. 410 seq.

2) Schyn II. *Protocollum Emdense Art.* III. Pag. 240. Mennonitae credunt, Adamum per voluntariam suam inobedientiam et transgressionem mandati Dei in ipsius iram et odium incidisse, imaginem Dei perdidisse, simul cum ipsa communicata gratia, sanctitate, justitia, sapientia, immortalitate, in quibus a Deo creatus fuerat; adeoque per illud peccatum corruptum esse, et non solum illum, sed etiam omnes ipsius posteros, qui itaque sunt corrupti, ut eorum sensus et cogitationes a juventute ad malum tendant et proni sint.

Vergl. *Protocollum Leovardense Art.* VI. bei Schyn II. Pag. 251. „Mennonitae non dicunt" etc. — Brevis *'OMOA. Art.* IV. bei Schyn II. Pag. 90:

Dominum aeque post ac ante Lapsum liberam homini reliquisse voluntatem acceptandi vel rejiciendi

gratiam oblatam per fidem in promissum Salvatorem, liquet nobis — ex missione suorum Prophetarum, Apostolorum et discipulorum etc. —

Dagegen erklärt *Art.* IV. der *Brevis Confessio, adornata a* Jo. Risio et Lubberto Gerardi; bei Schyn I. Pag. 175:

Primus homo in peccata lapsus et irae divinae subjectus fuit, et a Deo per consolatoria promissa iterum erectus et ad vitam aeternam admissus est simul cum omnibus illis, qui lapsi erant: eousque, ut nemo posterorum ipsius, respectu hujus restitutionis, aut peccati aut culpae reus nascatur.

Uebrigens soll durch Christi Tod „concupiscentiam, vel corruptam naturam — — non esse ademptam, sed solummodo condemnationem peccati originalis, a qua Christus infantes per suam passionem liberavit;" s. Schyn II. Pag. 230.

3) Die Quäker verwerfen den Ausdruck „Erbsünde" und wollen dafür den Ausdruck: Sündensame — peccati semen — gebraucht wissen; s. *Theol. vere Christ. Apol. a* Rob. Barclaio Pag. 62:

— hoc nomine [sc. peccati semen] ad significandum peccatum illud utimur et non originali peccato, cujus phrasis in Scriptura nulla fit mentio et sub qua excogitata et (ut hoc verbo utar) inscripturali barbarismo, haec peccati infantibus imputatio inter Christianos intrusa est. — *Thes. Quarta* Pag. 53: Tota posteritas Adamica, sive gens humana, — quoad primum Adam seu hominem terrestrem, lapsa, degenerata et mortua est, deprivata sensu vel tactu interni hujus testimonii et seminis Dei et subjecta est potentiae naturae et semini Satanae, quod ille sevit in cordibus hominum, dum in naturali et corrupto statu permanent: unde fit, quod non solum dicta et facta, sed et omnes imaginationes eorum malae sint perpetuo in conspectu Dei, utpote a depravato hoc et maligno semine provenientes. Homo igitur, quatenus in hoc statu subsistit, nihil recte potest cognoscere, imo et cogitationes et conceptus ejus de Deo, rebusque divinis, donec a pravo illo semine disjunctus divinoque lumini adjunctus sit, et ipsi et aliis omnibus, omnino inutiles sunt. — — Non tamen hoc semen infantibus imputatur, nisi quando actualiter ei sese peccando conjungant.

S. unten die nähere Erklärung. Unter dem Tod, welcher als Strafe über Adam verhängt sey, versteht Barclay nicht den körperlichen, sondern den geistigen; *Apol.* Pag. 54.

Haec mors non fuit externa, seu dissolutio exterioris hominis, nam quoad hanc non mortuus est, nisi multos post annos. Ita

oportet esse mortem, quoad spiritualem vitam et communionem cum Deo.

Eine Imputation von Adam her gibt es nicht; dem Menschen wird die eigene Sünde angerechnet; *Apol.* Pag. 55:

Sic licet Adae peccati hominibus imputemus, donec suum faciunt, talibus inobedientiae actibus (s. dazu Pag. 59.); ita nec concipere possumus, quod homo, qui ex Adamo naturaliter oriundus est, bonum aliquod in natura sua habeat, ad illam pertinens, quod ille non habuit. — Quodcunque enim bonum homo agit in natura sua, ex ipso minime procedit, sed ex semine divino in illo, quo nova visitatio vitae est, ut ex naturali statu redimatur. Licet igitur sit in illo, non ex illo est.

Vergl. Pag. 57. die Erwiederung auf den pelagianischen und socinianischen Einwurf, dass in dem Menschen noch etwas vom göttlichen Ebenbilde zurückgeblieben sey. Ueber die Imputation in Beziehung auf die Kinder, heisst es Pag. 60:

— lex nullos apprehendit, nisi qui secundum aliquam mensuram plus minus rationis usum habent, quem infantes non habent. Ex dictis igitur sic argumentor: Peccatum non imputatur iis, quibus nulla est lex; sed infantibus nulla est lex; ergo peccatum infantibus non imputatur. — — Quod Adamus sit persona publica, non ego, et quod per illum semen peccati ad omnes homines propagatum sit, quod ex natura sua inquinatum sit et homines ad iniquitatem inclinet: non tamen inde sequetur, quod infantes, qui sese ei non jungant, noxii illius sint. — Pag. 62: Confitemur igitur, semen peccati ab Adamo ad omnes homines transmitti (licet nemini imputatum, donec peccando sese illi actualiter jungat), in quo semine in omnibus occasionem peccandi praebuit, et origo omnium malarum actionum et cogitationum in cordibus hominum est. ἐφ' ᾧ nempe θανάτῳ, ut 5. ad Rom. habet, i. e. in qua morte omnes peccavere. Hoc enim peccati semen frequenter in Scriptura mors dicitur et corpus mortiferum, quum revera mors sit ad vitam justitiae et sanctitatis, ideoque hoc semen, et quod ex eo fit, dicitur homo vetus, vetus Adam, in quo omnes peccant.

Die Vernunft, welche der Mensch noch besitzt, nützt ihm nicht zur Erlangung der Seligkeit, sondern hindert ihn noch, die Seligkeit zu erlangen; Pag. 87:

Fatemur quidem hominem, sicut est animal rationale, habere rationem, qua veluti naturali facultate animae suae discernit et intelligit, quae rationalia sunt: haec enim est proprietas illi naturalis et essentialis, qua cognoscere et discere plurimas artes et scientias potest, quas nullum aliud animal mera animali proprie-

tate potest: neque negamus, quod hac rationalitate capax sit homo, in cerebro apprehendere quasdam notiones scientiae Dei et rerum spiritualium; sed, cum hoc non sit aptum et rectum organum — nihil illi ad salutem prodesse potest, sed potius impedit, et revera magnae apostaseos causa fuit, quod homo res Dei comprehendere conatus est per rationalem hanc et naturalem proprietatem, inque ea religionem aedificare, dum semen hoc et principium divinum negligeret et contemneret.

Zur Erlangung der Seligkeit dient dem Menschen das innere Licht, welches ihm immer noch innewohnt und in ihm erweckt werden kann; dieses Licht heisst auch der göttliche Same, die Gnade Gottes etc.; Pag. 82:

— hoc semine, gratia, verbo Dei et lumine, quo unumquemque illuminari dicimus, ejusque mensuram aliquam habere in ordine ad salutem, — minime intelligimus propriam essentiam et naturam Dei in se praecise sumptam, quae in partes et mensuras non est divisibilis, — sed intelligimus spirituale, coeleste et invisibile principium et organum, in quo Deus, ut est Pater, Filius et Spiritus Sanctus, habitat, cujus divinae et gloriosae vitae mensura omnibus inest, sicut semen, quod ex natura sua omnes ad bonum invitat et inclinat, et hoc vocamus vehiculum Dei; — sicut etiam recipitur in corde et effectum suum naturalem et proprium producere non impeditur, Christus formatur et suscitatur in corde, — qui novus homo — dicitur. — Pag. 85: — credimus, quod — multi possint sentire divini hujus et sancti seminis virtutem, eaque a malo ad bonum converti. — Pag. 90: Dicimus igitur, gratiam Dei in et super naturam humanam operari, quae, licet ex se totaliter corrupta, — capax tamen est, in qua gratia divina operari potest.

Offenbar folgen die Methodisten dem Lehrbegriffe der *Quäker*, denn Alberti in s. *Briefen über den Zustand der Religion in Grossbrit.* I. S. 168. zeigt, dass Wesley (mit Beziehung auf dess. *Pred.* I. S. 150.) lehrte: die Sünde (Adams) klebe den Menschen an, doch werde dieser deshalb nicht verdammt, dass (S. 159. mit Beziehung auf die *Ausz. aus Wesleys Tageb.* III. S. 81. ff.) die Menschen stets gottlose und nie gute Werke gethan haben, dass aber der Mensch durch das innere Licht heilig werde und dass die Heiligmachung sey ein „Leben Gottes in der Seele des Menschen, der Sinn, welcher in Christo war, oder die Erneuerung des Herzens nach dem Bilde dessen, der uns geschaffen hat."

4) Das Tridentinum sanctionirte den Semipelagianismus in der Lehre von der Erbsünde in Sess. V.; hierher gehören auch die negativen Bestimmungen, welche in Sess. VI. ausgesprochen wurden. Die Formeln, deren sich die Väter zur Bestimmung des Dogmas (das aber weder von ihnen, noch im Catech. Rom. klar und vollständig vorgetragen ist) bedienten, sind: Die Erbsünde bestehe nur in der prava concupiscentia; das liberum arbitrium sey noch in dem Menschen vorhanden, aber zum Bösen gelenkt worden, doch vermöge der Mensch noch durch sich selbst das Gute zu thun; durch die Taufe sey die Erbsünde in der Art aufgehoben worden, dass nicht mehr peccatum originis, sondern nur noch fomes peccati vorhanden sey. Die aus eigener Kraft des Menschen hervorgehenden Handlungen werden mit dem scholastischen Ausdrucke actus illiciti bezeichnet, — ein Ausdruck, welcher solche Handlungen andeuten soll, die aus dem guten Willen, als Wirkungen desselben, hervorgehen. — Wenn das Tridentinum dem Menschen auch ein meritum e congruo und e condigno zutheilt, so geschieht diess in dem Sinne, dass schon der dem Menschen gebliebene gute Wille, der Billigkeit nach, vor Gott ein Verdienst habe, dass aber die guten Handlungen und Werke des Menschen ein volles Verdienst e condigno, nach der Gerechtigkeit Gottes, bewirkten. — Conc. Trid. *Sess.* VI. *Can.* I: Declarat sancta Synodus — oportere, ut unus quisque agnoscat et fateatur, quod cum omnes homines in praevaricatione Adae innocentiam perdidissent — —, tametsi in eis liberum arbitrium minime extinctum esset, viribus licet attenuatum et inclinatum. — *Can.* V. Si quis liberum hominis arbitrium post Adae peccatum amissum et extinctum esse dixerit, aut rem esse de solo titulo, imo titulum sine re, figmentum denique a Satana invectum in ecclesiam, anathema sit. — Catech. Rom. *P.* I. *Cap.* III. *Quaest.* 2. Pag. 42: — incumbat in hanc curam Parochus, ut fideles communium miseriarum et aerumnarum causam cognoscant. Cum enim a Dei obedientia descivisset Adam, interdictumque violasset illud: *Ex omni ligno paradisi comede* etc. —, si in summam illam incidit calamitatem, ut sanctitatem et justitiam, in qua constitutus fuerat, amitteret et reliqua subiret mala, — propterea vero peccatum et peccati poenam in uno Adam non constitisse commemorabunt, sed ex eo, tanquam semine et causa, ad omnem posteritatem jure permanasse. — *P.* III. *Cap.* X. *Quaest.* 5. Pag. 632 —: sciendum est, concupiscentiam esse commotionem quandam ac vim animi, qua impulsi homines, quas non habent, res jucundas appetunt. Et quemadmodum reliqui animi nostri motus non perpetuo mali sunt: ita haec concupiscendi vis non

semper in vitio est ponenda: — et quidem recta haec concupiscendi vis, Deo auctore, a natura nobis insita est, sed primorum parentum nostrorum peccato factum est, ut illa, naturae fines transiliens, usque adeo depravata sit, ut ad ea concupiscenda saepe excitetur, quae spiritui ac rationi repugnant.

Hierher gehört auch aus *P.* IV. *Cap.* XII. die Antwort auf *Quaest.* 3. (Pag. 712 seq.): *Quae igitur mala praevaricatio primi parentis in humanum genus invexit?* Ueber die durch die Taufe aufgehobene Erbsünde, so dass noch fomes peccati vorhanden sey, s. in Catech. Rom. *P.* II. *Cap.* II. die Antwort auf *Quaest.* 32. Pag. 252. Ausserdem vergl. über das röm. Dogma *Bellarmin De amiss. grat. et statu pecc.* 4, 15; 6, 10. *Chemnitii Examen Concil. Trid.* P. I. *Loc.* 3. Pag. 125 seq. *Marheinekes System des Katholicism.* III. S. 29 ff.

5) Der orthodoxe Lehrbegriff der griechischen Kirche erklärt, dass durch die Sünde Adams auch alle Nachkommen desselben Sünder geworden und im Stande der Sünde geblieben sind; jene Sünde heisst τὸ ἁμάρτημα προπατορικόν, und hat bewirkt, dass die ganze Menschheit auch der Strafe für jene Sünde unterworfen ist. Der Mensch wurde sterblich, die Vollkommenheit des Verstandes und der Erkenntniss verdarb, der Wille wurde mehr zum Bösen, als zum Guten geneigt; s. hierzu Ὀρθοδ. Ὁμολ. Ἐρώτησ. κδ΄. Pag. 58 — 60. Nun bezeichnet zwar Metrophanes Critopulus als Folge des adamitischen Sündenfalls den Fluch und Tod, so wie auch den Verlust aller göttlichen und geistigen Gaben,

Κεφ. γ΄. Pag. 51: *Παραβάντες τοίνυν οἱ πρωτόπλαστοι τὴν θείαν ἐντολὴν καὶ ὑπὸ κατάραν καὶ θάνατον γενόμενοι —, καὶ πάντα τὰ θεῖα καὶ πνευματικὰ δῶρα ἀπολέσαντες,*

nennt Κεφ. η΄. Pag. 88. die Erbsünde *ἡ πρὸς πᾶσαν κακίαν ῥοπὴ καὶ ἄλογος ἐπιθυμία*, hebt als eine Wirkung der Taufe den Satz hervor: *τὴν πορισικὴν καὶ καθεκτικὴν ἐκείνην δύναμιν τοῦ θείου καὶ πνευματικοῦ φωτὸς — ἐπανάγει αὖθις* [sc. *τὸ βάπτισμα*] und sagt, dass die Taufe das liberum arbitrium neu belebe und aufrichte (*ἀναζωπυρεῖ καὶ ἀνίστησι*), zwar erklärt auch der Patriarch Jeremias, dass die griechische Kirche mit dem zweiten Artikel der Conf. Aug. übereinstimme (s. sein erstes Responsum über die Conf. Aug. in d. *Act. Wurtemb.* Pag. 63.), doch vertheidigt Jeremias, im Widerspruche mit Metrophanes, die Ansicht, dass der Mensch doch noch das Vermögen habe, sich für das Gute zu entschliessen und dieses zu vollbringen; s. das dritte Responsum a. a. O. Pag. 367:

οὐδὲν κωλύει καὶ μετὰ τὴν ἐκ παραβάσεως πτῶσιν ἐκκλῖναι μὲν ἀπὸ τοῦ κακοῦ τὸν ἄνθρωπον, ἐπεισάκτου ὄν-

τος, ποιῆσαι δὲ τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ καλὸν αἱρεῖσθαι: ὡς ἔχοντα τὸ αὐτεξούσιον. Ἀλλ' οὐδὲ τὸ ὑπὸ Μωσέως ῥηθὲν ἀναιρεῖ ὅλως τὴν αἵρεσιν τοῦ καλοῦ. Δηλοῖ δὲ πρὸ τοῦ κατακλυσμοῦ, καὶ μετὰ τὸν κατακλυσμὸν τὸ φυσικῶς προσεῖναι τῷ ἀνθρώπῳ πονηρὸν, τὸ ἐπιθυμητικὸν, ἤτοι ἕτερον.

Und hierin folgt Jeremias der sanctionirten Ὀρθοδ. Ὁμολ., welche auch, ohngeachtet der obigen Erklärungen, die dem Menschen (nach dem Sündenfalle) gebliebene Freiheit des Willens anderwärts nachdrücklich hervorhebt. Sie erklärt, in Beziehung darauf, dass die Dämonen den Menschen zur Sünde nicht zwingen können, Pag. 53:

ὁ ἄνθρωπος εἶναι αὐτεξούσιος, καὶ εἰς τὸ αὐτεξούσιον μήτε ὁ ἴδιος Θεὸς φέρνει κἂν μίαν βίαν ἢ ἀνάγκην·

und indem sie die 27. Frage Τί εἶναι τὸ αὐτεξούσιον; Pag. 63 seq. beantwortet, erklärt sie, dass das liberum arbitrium in dem Vermögen des Menschen bestehe, das Gute oder Böse, nach dem Ausspruche des Verstandes oder der Vernunft, zu wählen (θέλησις ἐλευθέρα καὶ ἀπολελυμένη, καὶ γεννᾶται ἀπὸ τὸν λογαρισμὸν, εἴτουν (τὸ) λογικὸν, εἰς τὸ νὰ ἐνεργᾷ τὸ ἀγαθὸν, ἢ τὸ κακόν), denn vernünftige Wesen müssten eine solche Wahlfreiheit haben. Während der Mensch im Stande der Unschuld sich befand, sey seine Vernunft vollkommen gewesen; durch die Sünde sey sie verderbt worden, nicht aber der Wille, der aber doch, obschon er das Gute und Böse zu wählen vermochte, in Einigem zum Bösen, in Anderem zum Guten sich neigt; Pag. 64:

μὰ ἡ θέλησις, καλᾶ καὶ νὰ ἔμεινεν ἄβλαβη, εἰς τὸ νὰ ἐπιθυμᾷ τὸ καλὸν ἢ τὸ κακὸν, ἔγινεν μ' ὅλον τοῦτο εἰς κακοίους, πλέον ἐπιῤῥεπὴς καὶ κλίνει πρὸς τὸ κακὸν, καὶ εἰς ἄλλους πρὸς τὸ καλόν.

Mit Beziehung auf die Aussprüche des Basilius Magnus zu Jes. 14. wird dann im Folgenden auf das Bestimmteste erklärt, dass es in des Menschen Wahl und Macht stehe, gut und Gottes Kind, oder böse und des Teufels Kind zu seyn; Pag. 65:

δείχνει ὁ ἅγιος τοῦτος διδάσκαλος, πῶς καλᾶ καὶ ἡ ἀνθρωπίνη θέλησις ἐβλάβη μὲ τὸ προπατορικὸν ἁμάρτημα, μ' ὅλον τοῦτο καὶ τῶρα κατὰ τὸν παρόντα καιρὸν εἰς τὴν προαίρεσιν τοῦ καθ' ἑνὸς στέκεται, τὸ νὰ εἶναι καλὸς καὶ τέκνον Θεοῦ, ἢ κακὸς καὶ υἱὸς διαβόλου· ὅλον τοῦτο εἶναι εἰς τὸ χέρι καὶ ἐξουσίαν τοῦ ἀνθρώπου.

Durch die Taufe wird die Erbsünde weggenommen; s. Ὀρθοδ. Ὁμολ. Ἐρώτησ. ργ'. Pag. 169. u. unten die Lehre von der Taufe. — Cyrillus Lucaris folgt der protest. Ansicht über die Erbsünde

in s. *Conf. Art.* VI. (in d. *Artic. Conf. Basil.* im 2. Th. des *Corp. et Synt.* Pag. 57.) und *Art.* XIV. Pag. 59., wo er u. a. sagt:

— [homines] nihil boni possunt facere et quicquid faciunt esse peccatum. — Ut homo faciat bonum, praevenit gratia arbitrium, quod sine gratia invenitur esse vulneratum — — ita ut nihil ex se vel possit vel faciat.

Die *ΚΑΤΗΧ. ἢ ʼΟΡΘΟΔ. ʻΟΜΟΛ.* sagt Pag. 13:

ὅτι ὁ ἄνθρωπος δὲν ἔχει πλέον ἐκείνην τὴν τελειότητα, εἰς τὴν ὁποίαν ἐκτίσθη ἀπὸ τὸν Δημιουργόν του, ἀλλ' ὅτι ὑπέπεσεν, ὡς παραβάτης τοῦ νόμου, εἰς τὸ βάρος τῆς θείας ὀργῆς,

erklärt, dass der Mensch jetzt *πολλὰς ἐλλείψεις καὶ ἀσθενείας* an sich habe, dass zur Versöhnung des göttlichen Zornes Christus erschienen sey, und gibt in den Erklärungen zur 7. Bitte (Pag. 130) zu erkennen, dass der Mensch jetzt den Versuchungen zur Sünde gar zu leicht unterliege, woraus sich offenbar der Gedanke ergibt, dass der freie Wille des Menschen durch die Sünde des ersten Menschenpaares sehr geschwächt worden sey, dass folglich auch den jetzigen Menschen nicht mehr ein solches *αὐτεξούσιον* innewohne, wie es ihnen von der *ʼΟρθ. ʻΟμολ.* a. a. O. zugetheilt wird.

6) Die Erbsündenlosigkeit und die Sündenlosigkeit Christi wird in der protestantischen Kirche überhaupt aus der übernatürlichen Entstehung des Menschen Jesu gefolgert; nach der gewöhnlichen Theorie soll ein ovulum im Schosse der Maria durch den h. Geist frei von der Erbsünde erhalten worden seyn, dagegen behaupten Manche, dass die Masse, aus welcher der Mensch Jesus hervorging, von Adam an durch besondere Veranstaltung Gottes sündenrein geblieben sey; Andere erklärten sich dahin, dass Gott jene Masse unmittelbar geschaffen habe. Obschon Luther zu 1. Mos. Cap. 38. (in s. W. herausg. von *Walch* II. S. 1718 ff.) die Ansicht hatte: „in dem Augenblicke der jungfräulichen Empfängniss hat der h. Geist den sündlichen Fleischklumpen geheiliget und das Gift des Teufels und Todes, welches die Sünde ist, davon abgewischt," so fand doch jene Meinung von einem ovulum im Schosse der Maria unter den luth. Theologen am meisten Beifall. — Ueber die Sündenlosigkeit Christi, als nothwendige Folge seiner übernatürl. Entstehung s. *Catech. maj.* Pag. 495; *F. C.* Pag. 606; 648; 776. Art. Smalcald. I. Art. IV. Pag. 303. Auf ähnliche oder dem Sinne nach auf dieselbe Weise, wie die luth. Concordie, sprechen sich mehre Symbole der reformirten Kirche aus. Die *Conf. et Expos. brevis et simpl. Cap.* XI. im *Corp. et Synt.* Pag. 17. sagt:

[veneramur] unum, inquam, verum Deum et hominem, — hominibus consubstantialem et per omnia similem, peccato excepto.

Ebenso *Gallic. Conf. Art.* XIV. Pag. 80; *Angl. Conf. Art.* XV. Pag. 102. und andere Symb.; ebenso die arminianische *Conf. s. Declaratio Cap.* VIII. Pag. 115. Dagegen erklärt *Limborch Theol. Christ. Lib.* IV. *Cap.* XIII. Pag. 359:

Quoniam — nulla facta est naturarum [Christi] confusio, quae causa, quod impeccabilitas, naturae divinae attributum, magis communicata sit humanae naturae, quam reliqua attributa? aut, quae humanae naturae attributa communicata sunt divinae? imo si Dominus impeccabilis prorsus fuisset ratione naturae suae humanae, nobis per omnia similis, solo peccato excepto, dici non posset, — sed summa inter ipsum et nos dissimilitudo esset, nec illius obedientia, uti passim fit, nobis in exemplum proponi posset, ne jam alia nunc allegemus.

Dem kirchl. Lehrbegriffe gemäss spricht sich auch der *Catech. Racov. Quaest.* 374; 375. aus; ebenso die anderen evangel. und die cathol. Bekenntnissschriften überhaupt, s. *Catech. Rom.* Pag. 43; 71. u. anderw. *Ὀρθοδ. Ὁμολ. Ἐρώτησ. λδ'.* Pag. 73; *Ἐρώτησ. λη'.* Pag. 81. u. anderw. Auch ist die Sündhaftigkeit Christi von den kirchlichen Theologen fast nie in Zweifel gezogen, oder bestritten worden. In älterer Zeit behandelten *Baumgarten* u. *Weber* (*Opusc. Academ.* Pag. 177 seq.) diese Materie; in neuester Zeit sind in Beziehung auf die Frage der Sündenlosigkeit Christi insbesondere die Schriften wichtig von Ch. Fr. Fritzsche (Pfingstprogr.) *De ἀναμαρτησίᾳ Jesu Christi Comment.* I. *Hal.* 1835. (Dagegen) C. Ullmann *Ueber die Sündlosigkeit Jesu. Hamb.* 1836. (Hiergegen) Ch. Fr. Fritzsche (Osterprogr.) *De ἀναμαρτησίᾳ Jesu Christi Comment. Posterior. Hal.* 1836; (Weihnachtsprogr.) *Comment. Posterioris P. II. Hal.* 1836.

Nach der Theorie der protestant. Kirche, welche die Folge der ersten Sünde auf alle Nachkommen des ersten Menschenpaares, Christus ausgenommen, ausdehnt, konnte Maria weder erbsünden- noch sündenlos gewesen seyn; beides wird ausdrücklich mehrmals nur Christo zugetheilt, doch zeigen die erhabenen Ausdrücke, welche die Symbole der Maria beilegen, wie „beata; dignissima amplissimis honoribus; mater Dei; laudatissima illa virgo" etc.; (*F. C.* Pag. 607; 766.), dass die ältere protestantische Kirche, im Widerspruche mit der Theorie von der Erbsünde, der Maria auch eine Unbeflecktheit zuschreiben musste, und nicht wag-

te, in ihren Symbolen von den in der cathol. Kirche gangbaren erhabenen Ausdrücken für die Maria abzugehen. Die Stelle aus der *Apol.* Pag. 228, welche oben S. 395. angeführt ist, steht damit noch nicht im Widerspruche, dass Maria nicht als unbefleckt in sittlicher Hinsicht angesehen worden sey. Reinheit in sittlicher Hinsicht kann aber, nach dem Kirchensysteme, auch nur bei Freiheit von der Erbsünde und deren Wirkungen Statt finden. In den symb. Schriften der reform. Kirche kommen auch solche erhabene Ausdrücke für die Maria, wie angegeben sind, vor; s. *Conf. Basil. vel Mulhus.* im *Corp. et Synt.* Pag. 73: „ex pura intemerata Virgine;" *Conf. Belgic. Art.* XVIII. Pag. 156: „beatae Virginis Mariae;" ebenso *Art. XXXIX. Art.* I. Pag. 99; *Angl. Conf.* Pag. 89: „pura Virgine;" *Gall. Conf.* Pag. 81; *Conf. Tetrap. Art.* II. Pag. 179: „ex diva Virgine Maria" etc. Dagegen schweigen andere Symbole von einer unbefleckten Empfängniss und geben damit indirect zu erkennen, dass sie die Maria für befleckt durch die Erbsünde oder Sünde überhaupt halten mussten. Hierzu vergl. auch die Ansicht von Menno Simonis bei Schyn II. Pag. 164. u. §. 37. Anmerk. 3.

Ob die römische Kirche die Maria für sündenlos hält, darüber findet sich keine öffentliche und bestimmt ausgesprochene Lehre, doch ergibt sich aus den Prädicaten, welche der Röm. Catechismus der Maria beilegt, dass sie diese für sündenfrei anerkennt. Der Röm. Catech. nennt die Maria sanctissima virgo (Pag. 60), integerrima virgo (Pag. 61) etc. und spricht vom purissimus Virginis matris sanguis (Pag. 59.), von einer immaculata conceptio, indem diese sine ulla maternae virginitatis diminutione (*Catech. Rom.* Pag. 63.), oder sine ullo maternae virginitatis detrimento (Pag. 64.), oder salva virginalis pudicitiae integritate (Pag. 65.) etc. erfolgt sey; daher gebraucht auch die röm. Kirche die Formeln: admirabile conceptionis mysterium (Pag. 62.); tanta et tam admiranda hujus conceptionis et nativitatis sacramenta (Pag. 65.) etc. Merkwürdig aber ist es, dass sich über diese Lehre keine einhellige Ansicht in der röm. Kirche findet, dass sie selbst von Orthodoxen geläugnet worden ist; daher zeigt die Lehre, wie jene Kirche es nicht gewagt hat, ein Dogma öffentlich in bestimmten Ausdrücken darzustellen, dem selbst die Stimme des kirchlichen Alterthums gebricht, was doch bei vielen anderen unbiblischen Lehren jener Kirche gerade nicht der Fall war. Vergl. *Augusti's Denkwürdigkeiten zur christl. Archäol.* III. S. 96 ff. Das Dogma war besonders im 15. Jahrh. wieder streitig geworden; auf dem Concil zu *Basel* kam es zur

Sprache, wurde aber nicht entschieden. Das Tridentinum kam in Sess. V. auf das Dogma zurück; namentlich verlangte der Cardinal Pacecus, dass ein Canon über dasselbe aufgezeichnet würde. Obschon sich auch der päpstl. Legat Cervinus für diese Proposition aussprach, so opponirten doch die Dominicaner kräftig und die Synode verbot den Streit über jene Lehre mit der Erklärung: dass es nicht die Absicht der Versammlung sey, in den Canon über die Erbsünde die selige und unbefleckte Jungfrau Maria, die Gottesgebärerin, mit einzuschliessen, man möchte vielmehr die Constitution des Papstes Sixtus IV. (— der allen Streit über jenes Dogma verboten hatte —) beobachten. Diese Erklärung enthielt offenbar indirect die Behauptung der Erbsünden- und Sündenlosigkeit der Maria; s. hierzu die Verordnungen von Urban VIII. (im *Magnum Bullarium Romanum. Lugd.* 1697. *Tom.* V. Pag. 57.), Alexander VII. (*Magn. Bull.* V. Pag. 347), Clemens IX. (*Magn. Bull.* V. Pag. 442); vergl. auch *Walchs Einleit. in die Religionsstr.* I. S. 259 ff. An jener Erklärung hat sich die röm. Kirche stets genügen lassen; der röm. Catechismus, welcher die Theorie von einer unbefleckten Empfängniss festhält (— und dennoch läugnete selbst *Bellarmin* in s. schon angef. Schr. *De amiss. gratia* 4, 15, dass Maria „sine peccato" empfangen habe —), behauptet auch, dass die Geburt Christi nicht auf natürliche Weise Statt gefunden habe, — gemäss der Theorie vom utero clauso; s. Catech. Rom. *P.* I. *Cap.* IV. Pag. 63:

Quaest. 8. *Christusne secundum communem naturae cursum est natus?* Quemadmodum conceptio ipsa naturae ordinem prorsus vincit: ita in ortu nihil non divinum licet contemplari.

In der römischen Kirche hängt das Dogma mit dem Aberglauben der Heiligen- und insbesondere der Mariaverehrung überhaupt zusammen, — einem Aberglauben, den die Jesuiten stets eifrigst unterstützt haben.

Die öffentlichen Symbole der griech. Kirche sprechen nicht über die Erbsünden- oder Sündenlosigkeit der Maria; nur Metrophanes Critopulus gibt hierüber in seiner Bekenntnissschrift eine Erklärung ab und sagt zunächst, dass der Maria die Erbsünde angehaftet habe; Cap. XII. Pag. 135:

Φησὶ τοίνυν ἡ ἐκκλησία ἔνοχον καὶ ταύτην [sc. *τὴν θεοτόκον*] *ὑπάρξαι τῆς — προπατορικῆς ἁμαρτίας, ὡς καὶ πάντας τοὺς ἀνθρώπους.*

Dieser Ausspruch wird dem Sinne nach Pag. 136. wiederholt; Pag. 137. spricht dann Metrophanes, dass die Empfängniss der Maria und die Geburt Christi natürlich gewesen sey (*κατὰ τὸν αὐτὸν*

τοῖς λοιποῖς ἀνθρώποις τρόπον) und fügt endlich die Bemerkung (a. a. O.) hinzu:

Ἐπειδὴ παρὰ θεοῦ προωρίσθη ἐπὶ μεγάλῳ καὶ ἐξαιρέτῳ τέλει, — οὕτω μέγα καὶ ἐξαίρετον δῶρον ταύτῃ κεχαρίσθαι ὑπὸ θεοῦ, τὸ μὴ ἁμαρτάνειν· κἀντεῦθεν λέγομεν αὐτὴν ἁμαρτίας ἰδίας μηδαμῶς πεποιηκυῖαν, ὡς παρὰ θεοῦ τοιοῦτον δῶρον λαβοῦσαν.

Die *Κατηχ. ἢ Ὀρθ. Ὁμολ.* enthält hierüber keine Erklärung.

§. 35.

Beschluss. — Streitigkeiten und Ausdeutungen der Lehre von der Erbsünde.

Die Härte der augustinischen Lehre über die Theorie der Erbsünde führte im Zeitalter der Reformation zu lebhaften Streitigkeiten, zunächst zwischen Reuchlin und Luther [1]; später wurde die luther. Kirche durch die Synergistischen [2] und Flacianischen Streitigkeiten [3] über die Erbsünde lebhaft bewegt. In der reformirt. Kirche erregte namentlich Josua Placaeus einen Streit über die Imputation [4]. Besonders durch Calov wurde die streng protestantische Lehre wieder hergestellt, die bis in die zweite Hälfte des 18. Jahrh. in Geltung blieb [5]. Kant stellte dann die moralische Deutung des Dogmas auf; sie wurde von den Theologen aus seiner Schule beibehalten und vertheidigt [6]; einen anderen Sinn, als Kant und dessen Schule, findet die schelling-hegelsche Schule in der Erbsünde [7]. Die neuevangelischen Theologen unserer Zeit vertheidigen die strengkirchliche Theorie des Dogmas, die freisinnigeren verwerfen sie entweder gänzlich, oder nehmen sie nur mit gewissen Modificationen, nicht im Sinne der alten Kirche, an [8].

[1]) S. insbes. Plancks *Gesch. des protestant. Lehrbegr.* II. S. 111 ff. Erasmus schrieb *De libero arbitrio Διατριβὴ s. Collatio Desid. Erasmi Roterod.* Bas. 1524. u. öfter; deutsch in *Luth. W.* von *Walch* XVIII. S. 1962 ff. Luthers Gegenschrift war: *De servo arbitrio Mart. Lutheri ad Desid. Erasmum Roterod.* Wittenb. 1525; deutsch bei *Walch* a. a. O. S. 2049 ff. Gegen diese erschien *Hyperaspistes Diatribae*

adv. servum arbitrium Mart. Lutheri per Desid. Erasmum. Bas. 1526; deutsch von *Hieron. Emser: Schirm- und Schutzbüchlein der Diatriba wider Mart. Lutheri knechtlichen Willen. Lpz.* 1556; s. *Seckendorf Hist. Lutheran.* I. §. 179. Pag. 309 seq. *Sammlung von alten und neuen theol. Sachen.* 1725. S. 545 seq. Vergl. *Corpus Reformatorum ed. Bretschneider Vol.* I. Lib. III. Pag. 670 ff.; 674 ff.; 688 ff. Ein Brief (vom 4. Novbr. 1524.) *Luthers* an *Spalatin* (der Brief fehlt in der Ausg. von *de Wette*) in *Tom.* II. *Epistol.* Pag. 243; *de Wette* III. Pag. 30; 32. — Der Gegenstand des Streites zwischen Erasmus und Luther war von beiden nicht immer fest im Auge behalten worden; denn die Streitschriften, — welche nur darlegen sollten, dass der Mensch keine Willenskräfte zum Guten übrig hätte, wie Luther meinte, oder deren doch noch besitze, wie Erasmus lehrte, — gingen oft auch darauf hin, die Willensfreiheit im philosophischen Sinne zu behaupten, oder zu läugnen. Die Ansicht des Erasmus ergibt sich aus folgenden Aeusserungen in seiner Diatribe (bei *Walch* a. a. O. S. 1969):

> Hinwiederum wollen wir setzen, es seye nach einem gewissen Verstand wahr, was Augustinus an einem Orte schreibt: Gott wirke das Gute sowohl als das Böse in uns; er belohne in uns seine gute Werke und strafe auch an uns seine böse Werke. Was vor eine grosse Thür würde diese öffentlich ausgebreitete Rede unzähligen Menschen zu Sünden und Lastern öffnen, zumal bei der grossen Trägheit, Schläfrigkeit, Bosheit und unwiderruflichen Neigung des Menschen zu allen Arten der Gottlosigkeit? Welcher Schwache würde wohl den unaufhörlichen und beschwerlichen Streit wieder sein Fleisch aushalten? Welcher boshafte Mensch würde sein Leben zu ändern bedacht seyn? — — So werden es die allermeisten auslegen, denn die allermeisten Menschen [also nicht alle] haben einen rohen und fleischlichen Sinn, der geneigt ist zum Unglauben, zu Schandthaten, zur Gotteslästerung, dass man nicht erst darf Oel ins Feuer schütten. — (S. 1977): Durch den freien Willen verstehen wir hie das Vermögen des menschlichen Willens, nach welchem es bei dem Menschen steht, entweder sich zu dem, was zur ewigen Seligkeit führet, zu wenden, oder sich davon abzukehren. — — (S. 1978): Diese Kraft der Seelen, vermöge welcher wir ein Urtheil abfassen, die wir entweder Verstand oder Vernunft nennen mögen, ist durch die Sünde verdunkelt, nicht aber gänzlich verloren gegangen. Der Wille — — ist — nachdem dem

Menschen die Sünde erlassen worden, frey gemacht, dass er, nach der Pelagianer Meinung, ohne Hilfe einer neuen Gnade des ewigen Lebens theilhaftig werden kann, jedoch so, dass der Mensch seine Seligkeit allein Gott zu danken hätte, der ihm den freien Willen sowohl anerschaffen, als auch wiederhergestellt. — — Gleichwie aber die Sünde der ersten Eltern auf die Nachkommen ist fortgepflanzt worden, also ist auch die Neigung zu sündigen auf alle gekommen, welcher die die Sünde vertilgende Gnade noch Einhalt thut, dass sie sich kann bändigen, jedoch nicht ganz ausrotten lassen; nicht dass solches der Gnade unmöglich, sondern weil es uns nicht gut war. Gleichwie aber bei denen, die die Gnade nicht haben (ich setze einen besonderen Fall), der Verstand verfinstert, nicht aber verloren ist; also ists wahrscheinlich, dass bei solchen auch die Kraft des Willens nicht ganz verloren, wohl aber zum Guten untüchtig geworden ist. — — (S. 1988): Da nun dergleichen Aussprüche [wie näml. im Vorhergeh. angezeigt waren; z. B. 5. Mos. 30; Jes. 1.] mehr zu den Sündern geschehen, so sehe ich nicht, wie es zu vermeiden sey, dass man nicht auch diesem einen Willen zuschreibe, der einige Freiheit hat, das Gute zu erwählen. — — (S. 2047): Ich lasse mir die Meinung derjenigen gefallen, die dem freien Willen etwas, der Gnade aber das allermeiste zuschreiben. Denn man muss der Gefahr der Vermessenheit und des Stolzes nicht so entgehen, dass man dadurch in eine andere Gefahr der Verzweiflung und Einschläfrung geführt werde. — Nach dieser Mittelstrasse folgt, der Mensch könne ein gutes, wiewol unvollkommnes Werk thun, dessen er sich jedoch nicht stolziglich rühmen darf: er habe einiges Verdienst, welches er jedoch Gott völlig zuzuschreiben hat. — — Du möchtest einwenden: Warum wird denn dem freien Willen einiges Vermögen eingeräumt? Es geschichet dieses deswegen, damit man den Gottlosen, die boshaftig der Gnade Gottes widerstreben, mit Recht etwas zurechne, dass man von Gott, dem Herrn, die Lästerung einer Grausamkeit und Ungerechtigkeit ablehne, damit wir nicht in Verzweiflung, oder in Sicherheit gestürzt, hingegen aber zum eifrigen Bestreben angetrieben werden.

2) Unter dem Synergismus begriff man theils die Lehre von der Mitwirkung des Menschen zum Guten überhaupt (*συνέργεια πρὸς τὸ ἀγαθόν*), also die Lehre von den übrig gebliebenen moralischen Kräften des Menschen, theils die Lehre von einer mitwirkenden Thätigkeit des Menschen bei den Gnadenwirkungen selbst.

Beide Meinungen waren in der Kirche, auch im 16. Jahrh., mit einander verbunden, aber bei der letzteren Vorstellung verwechselte oder vermischte man stets zwei verschiedene Dinge, — die Thätigkeit des Menschen oder dessen Mitwirkung vor der Besserung, und die Thätigkeit oder Mitwirkung des Menschen (mit geheiligten, von Gott unterstützten Kräften) nach der Besserung. Diese Vermischung findet sich auch in der römischen Kirche. In der *F. C.* wird zwar Pag. 582. (Contra autem recte docetur etc.) und Pag. 674. (Ex his consequitur, quam primum etc.) von einem cooperari gesprochen, doch wird in beiden Stellen nur ein Mitwirken des Menschen in schon gebessertem Zustande angedeutet. Merkwürdig ist es, dass Melanchthon, durch welchen zuerst der Synergismus in der protestantischen Kirche Eingang und Verbreitung fand, anfangs der streng augustinischen Theorie von der Erbsünde ergeben war; hiervon gibt die erste Ausgabe seiner *Loc. Theol. De Peccat. orig.* und *De libero arbitr.* einen unwiderlegbaren Beweis. Doch erhellt aus der Unbestimmtheit, mit welcher er sich in der *Aug. Conf.* XVIII. (vergl. dazu *Apol.* VIII. Pag. 217 seq.) ausdrückte:

> — docent, quod humana voluntas habeat aliquam virtutem, — sed non habet vim sine spiritu sancto etc.,

dass Melanchthons Ueberzeugung jetzt schon sich modificirt hatte. In den bestimmtesten Ausdrücken legte aber Melanchthon in der zweiten Ausgabe (u. in d. folgenden) der *Loc. Theol.* (1535) den Synergismus vor; vergl. dazu *Art. Smalc.* Pag. 496; 503. So sagt er in s. *Locis Theolog.* Pag. 84. im Anfang des Capitels *De humanis viribus, seu de libero arbitrio:*

> Valla plerique alii detrahunt voluntati hominis libertatem ideo, quia fiant omnia decernente Deo. Haec imaginatio orta ex Stoicis disputationibus deducit eos ad tollendam contingentiam bonarum et malarum actionum, imo omnia motuum in Pecudibus et Elementis. — Pag. 93: Manichaea imaginatio horribile mendacium est et ab hoc errore mentes abducendae sunt et docendae, Agere aliquid liberum arbitrium. — — Si tantum expectanda esset illa infusio qualitatum sine ulla nostra actione, sicut Enthusiastae et Manichaei finxerunt, nihil opus esset ministerio Evangelico, nulla etiam lucta in animis esset. Sed instituit Deus ministerium, ut vox accipiatur, ut promissionem mens cogitet et amplectatur et, dum repugnamus diffidentiae, Spiritus sanctus simul in nobis sit efficax. Sic igitur illis, qui cessationem suam excusant, qui putant nihil agere liberum arbitrium, respondeo: Imo mandatum Dei aeternum et immotum est, ut voci Evangelii obtemperes, ut filium Dei audias, ut agno-

scas Mediatorem. Quam tetra sunt haec peccata, nolle aspicere donatum generi humano Mediatorem Filium Dei? Non possum, inquies. Imo aliquo modo potes etc.

S. auch *Ge. Theod. Strobel Versuch einer Literär-Geschichte von Philipp Melanchthons Locis theolog. Altona u. Nürnb.* 1776. S. 130 ff. Ueber Luthers Verhalten hinsichtlich der von Melanchthon geänderten, in seinen *Locis theolog.* und in der *Aug. Conf. Variat.* (s. *Libr. Symb. ed. Hase Prolegomena* Pag. XXIII.) offen ausgesprochenen Theorie über den freien Willen s. (sowie überhaupt zu der ganzen synergistischen Streitigkeit S. 553 ff.) Planck *Gesch. des protest. Lehrbegr.* IV. S. 560 ff. Der Ausbruch des Streites über den Synergismus (— zuletzt auch durch das sogenannte *Leipziger Interim* befördert —) wurde durch die im Sinne Melanchthons abgefassten *Propositiones de libero arbitrio. D.* Joh. Pfeffinger. *Lips.* 1555. herbeigeführt. Gegen diese Propositiones trat zuerst Amsdorf auf in seiner Schrift: *Oeffentliche Bekenntnis der reinen Lehre des Evangelii vnd Confutatio der itzigen Schwärmer. Niclas von Amsdorff. Item ein Register Illyrici, etlicher bittern vnwarheiten Menii vnd anderer. Ihena* Anno MDLVIII. (auf der gothaisch. Bibliothek in der *Exercitatio theologica Dn. Joannis Gerhardi — contra I. Manichaeos et II. Marcionitas, III. Papanos, Pelagianos, Judaeos, Anabaptistas, Majoristas, IV. Photinianos, V. Calvinianos, VI. Origenianos. Compendiose instituit et — proponit M. Fridericus Wigandus Montanus, Heltburgo-Francus, Autor*, befindlich in den *Disputat. Theolog. Vol. XVI.*) Hier sagt er:

Vber die funff [näml. Schwenkfeld, Osiander, Zwingli, die Adiaphoristen und Major] sind noch etliche furhanden, Als D. Pfeff. mit seiner Rotten, die leren vnd streiten, das der Mensch aus natürlichen Krefften seines freien willens sich zur Gnade schicken, vnd bereiten könne, das im der H. Geist gegeben werde, wie denn die Sophisten, Thomas, Scotus etc. auch gelert haben. Denn in seiner Disputation vom freien Willen, so er für zweien jaren gehalten hat, schleusst er solchs gantz frech vnd vergessen, vngeferlich mit diesen Worten: Homo suis naturalibus viribus verbo assentiri, promissionem apprehendere, et Spiritui Sancto non repugnare potest. Ideo non esse repugnandum Spiritui sancto, sed ipsi moventi mentes et corda nostra est assentiendum. Nam hoc pacto a petentibus accipitur Spiritus sanctus, id est, non aspernantibus, non repugnantibus. Haec ille si recte memini [s. hierzu unten die Antwort Pfeffingers]. Ich bekenne, das der heilige Geist denen, die im rechten Glauben drümb bitten, gegeben wird. Wo er aber verstehet, wie seine wort lauten, das der mensch

aus natürlichen krefften seins freien willens, on gnad oder den heiligen Geist, dem wort glauben, die verheissung ergreifen (denn so verstehen wir seine wort, assentiri verbo et promissionem apprehendere) vnd Gott anruffen vnd bitten kann, So ist er nicht allein von vns abgefallen, sondern auch von Luthero, Paulo vnd Christo, welche in alle verdammen. — — Also gebrauchet er auch in derselben Disputation den Spruch Pauli, Sumus synergi Dei, welcher de plantatione et rogatione ministrorum zuuerstehen ist, daselbst sind wir Cooperationes Dei, den Spruch sage ich, zeugt der hochgelerte Mann ad liberum arbitrium.

Vergl. hierzu *Planck* a. a. O. S. 569 ff.; 573 Anmerk. Mit Amsdorf verbanden sich Johann Stolz und Matth. Flacius; s. *Joann. Stolzii Concionatoris aulici Ducum Saxoniae Refutatio propositionum Pfeffingeri de libero arbitrio, cum praefatione M. Joann. Aurifabri.* 1558. — *Matth. Flacii Refutatio Propositionum Pfeffingeri; dess. Disputatio Jenensis de libero arbitrio cum sua defensione et contrariorum sophismatum resolutione. Jen.* 1558. Gegen Amsdorfs Schrift erschien: *Antwort D. Joh. Pfeffingers, Pastoris der Kirche zu Leipzig, auf die öffentliche Bekenntniss der reinen Lehre und Confutation der jetzigen Schwärmerey. Wittenberg.* 1558. Hier zeigte Pfeffinger zunächst, dass seine Ansicht von der Kraft der Freiheit des Willens im Menschen von Amsdorf gänzlich verdreht worden sey, und wirklich hatte Pfeffinger in seiner Disputation behauptet:

der Mensch ist seines Willens nicht so frey, noch sein selbst so mächtig, dass er in ihm selbst einen geistlich guten Gedanken, oder Neigung zu geistlichen Werken erwecken oder anregen könne, geschweige dieselbige zu vollbringen, und zu vollenden, sondern der heil. Geist muss uns in dem allen zuvorkommen, Herz, Sinn und Muth zu guten Werken erwecken und anregen, und dadurch den ersten Stein zu dem Werk unserer Besserung legen.

S. die Antwort — auf die öffentl. Bekenntniss. *C.* 4. Im Folgenden aber (in der Antwort *D.* 1. 2.) legte er den Synergismus unumwunden dar, indem er ausdrücklich erklärte:

Wiewol des Menschen Wille zu keinen geistlichen guten Werken sich selbst erwecken noch anregen kann, sondern muss vom heiligen Geist dazu erweckt und angeregt werden, so wird er doch von solchen des heiligen Geistes Werken nicht allerdings ausgeschlossen, dass er nicht auch dabei seyn und das seine nicht auch dabei thun müsse. Denn es wirket und handlet der heilige Geist nicht mit dem Menschen wie ein Bildschnizer mit einem Block, oder wie ein Steinmetz mit einem Stein, welche nicht wissen, verstehen, noch füh-

len, was man mit ihnen macht, können auch dasjenige, so der Werkmeister aus ihnen machen will, gar nicht weder fördern noch hindern, auch hilft sie nichts, ob das Werk wohl gerathe, noch schadet es ihnen, ob es gleich verdirbt: denn es gerathe oder verderbe, so sind und bleiben sie in ihrem Wesen ein todter Stein oder Block in dem einen Fall, wie in dem andern. Also aber ist es mit dem heiligen Geist und mit dem Menschen nicht, denn wenn der heil. Geist in und mit dem Menschen wirken will, so will er also in und mit ihm wirken, dass der Mensch durch solche Wirkung in seinem Wesen geändert und gebessert werde. — — Wenn aber des Menschen Herz vom heil. Geist also gerührt, erweckt und bewegt ist, also dann muss der Mensch nicht wie ein todter Stein oder Klotz seyn, der dessen gar keines fühlen noch achten und sich nichts bewegen lassen wollte, viel weniger muss er sich dem, dazu er vom heil. Geist angeregt und bewegt wird, widersetzen, sondern ihm gehorchen und folgen. Und ob er da gleich seine grosse Schwachheit, dagegen aber wie stark die Sünde in seinem Fleisch dagegen strebt, empfindet, so muss er doch darum nicht ablassen, sondern Gott um Gnade und Hilfe wider die Sünde und Fleisch anrufen und bitten. — Gott ist kein Ansehen der Person. — Und gleichwie er alle Menschen ohne Unterschied gleich unter die Sünde beschliesst, so lässt er auch allen Menschen ohne Unterschied gleiche Gnade und Vergebung durch das Evangelium anbieten, um Christus willen, also, dass alle, die solche angebotene Gnade annehmen, gewisslich selig werden. — Und ist keine andere Ursache, warum etliche selig und etliche verdammt werden, denn diese einzige, dass etliche, wenn sie vom heil. Geist angeregt werden, ihm nicht widerstehen, sondern ihm gehorchen, und die angebotene Gnade und Seligkeit annehmen; etliche aber wollen es nicht annehmen.

3) Mit dem synergistischen Streite hing auch der von Flacius über das Dogma von der Erbsünde angeregte Streit zusammen. Flacius, dem strengsten Augustinismus noch mit Uebertreibung huldigend, nahm in seiner *Refutation* besonders auf Melanchthon Rücksicht, da sein Zelotismus überhaupt gegen die Lehre der Wittenberger gerichtet war. Besonders auf seine Veranlassung wurde der Synergismus öffentlich zuerst verdammt in dem sogen. sächsischen Confutationsbuch (entworfen von den Theologen Schnepf, Strigel und Hugelius, beurtheilt nach den im Convent zu Weimar eingegangenen Censuren durch Maxim. Mörlin von Coburg, Stössel und Musäus, der nach Schnepfs Tode nach

Jena berufen worden war, und endlich durch Johann Mörlin von Braunschweig, Sarcerius von Eisleben, Aurifaber und Flacius). Dieses Buch erschien im Anfange des Jahres 1559 unter dem Titel: *Illustrissimi Principis ac domini, Joannis Friderici secundi suo ac Fratrum D. Joannis Wilhelmi et D. Joannis Friderici Junioris nomine solida et ex verbo Dei sumta Confutatio et Condemnatio praecipuarum corruptelarum, Sectarum et errorum hoc tempore ad instaurationem et propagationem regni Antichristi, Romani Pontificis, aliarumque fanaticarum opinionum ingruentium et grassantium contra veram Sacrae Scripturae, Aug. Confessionis et Smalcaldicorum Articulorum religionem, ad suae Celsitud. et Fratrum suorum subditos cujuscunque Ordinis scripta et edita. Jenae.* 1559. Wie es kam, dass Victorin Strigel, Mitverfasser des Entwurfs des Confutationsbuches, mit Flacius in Streit gerieth und den Synergismus vertheidigte, s. Planck a. a. O. S. 586 ff. Der Inhalt des Buches characterisirt sich durch folgende Aeusserungen in der Vorrede:

> Etsi — ditiones nostrae ab — Sectarum et corruptelarum colluvie — integrae atque immunes manserunt, nec latum unguem a pura doctrinae coelestis norma discesserunt, multo minus aliorum petulantiam et levitatem in architectandis fucosis conciliationibus aut excudendis novis dogmatibus probarunt, — tamen cogitatione reputantes, nisi maturo consilio his Satanae furoribus occurratur, facile tandem easdem corruptelas in nostras etiam ecclesias invadere posse, — Theologos nostrae ditionis satis magno numero congregavimus illisque injunximus, ut grassantibus nunc corruptelis veram ac gravem earum dijudicationem et confutationem Scripturae testimoniis firmatam opponerent. — — Mandamus primo omnibus et singulis nostrae Ditionis Praelatis, Academiae Jenensis Professoribus praesentibus et futuris etc. — ut — Confutationibus hisce congruenter in Templis et Scholis doceant, nec ulla ratione corruptelis patrocinium aut sophisticam defensionem accommodent. — Deinde mandamus etiam omnibus Ducatus nostri Statibus, Comitibus, Baronibus, Nobilibus, Consiliariis, Praefectis, Consulibus et Decurionibus — etiam omnibus reliquis subditis nostris, ut in pura doctrina constantissime perseverent et tum hasce, tum omnes alias Corruptelas eorumque Patronos fugiant ac detestentur.

Ueber den Synergismus heisst es im 6. Art.:

> Affirmant illi, hominem lapsu Adae vitiatum et de suo statu et integritate miserabiliter quidem dejectum esse, ita ut natura ad peccatum pronus et proclivis sit; sed tamen vires humanas non ita prorsus prostratas, extinctas et deletas esse, quin gratiae Dei

excitanti et adjuvanti libere in conversione hominis cooperari possit. Hinc acceptionem vel rejectionem gratiae in libero hominis arbitrio collocant, et mentem ac voluntatem hominis Synergon seu causam cum verbo et spiritu sancto cooperantem statuunt nostrae Conversionis. — — Fugiamus igitur ac detestemur dogma eorum, qui argute philosophantur, mentem et voluntatem hominis in conversione seu renovatione esse *συνεργὸν* seu causam concurrentem et cooperantem, cum et Deo debitum honorem eripiat, et suos defensores, ut Augustinus inquit, magis praecipitet ac temeraria confidentia labefactet, quam stabiliat.

Strigel fasste ein Schreiben an Herzog Johann Friedrich in Beziehung auf die Confutationsschrift ab (s. *Salig* III. S. 480 ff.), durch welche sein Streit mit Flacius zum Ausbruche gekommen war, in dessen Verlaufe Flacius die abnormste Vorstellung über die Sünde aufstellte, bei deren Vertheidigung er hartnäckig beharrte und sich endlich selbst opferte. Zur Beseitigung der von Flacius angeregten und besonders betriebenen Streitigkeit über den Synergismus wurde endlich ein Colloquium zu Weimar veranstaltet, welches am 2. Aug. 1560 seinen Anfang nahm; s. *Salig* III. S. 587 ff.; *Planck* a. a. O. S. 604 ff. Die Acta dieses Colloquiums hat Simon Musäus herausgegeben, unter dem Titel: *Disputatio de originali peccato et libero arbitrio inter Matthiam Flacium Illyricum et Victorinum Strigelium publice Vinariae per integram hebdomadem, praesentibus Illustriss. Saxoniae Principibus, Anno* 1560 *initio mensis Augusti habita, cum praefatione, in qua et disputationis hujus utilitas et editionis causae exponuntur: accesserunt ejusdem argumenti et alia quaedam scripta, ejusdem Disputationis occasione ac illustrandae veritatis gratia composita* etc. Anno M.D.LXII. Den Actis der Disputation sind die Propositionen des Strigel und Flacius vorangesetzt. Flacius erklärte:

Propos. II. Homo corruptus nihil boni potest, quod ad Deum, veris ac ex corde proficiscentibus motibus seu spiritualiter operari aut cooperari, seu est plane mortuus: Deique imaginem, ad quam fuerat initio conditus et expressus, omnesque bonas vires et inclinationes, quod ad hoc vitae genus attinet, amisit. — *Propos.* III. Homo spirituali hac lepra (ut Lutherus loqui solet) penitus corruptus non tantum amisit omnes bonas vires, ut modo dictum est: sed et insuper contrarias et deterrimas acquisivit. Nam pessimis inclinationibus et viribus ad omne malum contra Deum, ejus voluntatem ac religionem est instructissimus, praesertim in supremis facultatibus: ut sunt Intellectus, Voluntas et Affectus, seu est ad imaginem Satanae transformatus ejusque charactere signatus. *Propos.* V. Etiam post conversionem et re-

novationem adhuc nostrum carnale, animale aut Adamicum liberum arbitrium seu nos ipsi, quatenus caro seu non renati sumus, repugnamus Deo ac voluntati ejus. — *Propos.* VI. Nullo igitur modo probandam et ferendam putamus Papisticam synergiam humanae voluntatis in hominis conversione, a M. Victorino ore ac scriptis tum in schola, tum in actionibus elapsae aestatis pertinacissime contra Illustr. Principis confutationes errorum hoc tempore Ecclesiae extreme necessarias assertam. *Propos.* VII. Multo vero etiam minus ferendum putamus, quod idem asseruit ex Bernhardo, libertatem a necessitate agendi (quae proprie est libertas arbitrii), amissis post lapsum duabus aliis, id est a peccato seu culpa et a miseria seu poena, mansisse homini integram.

Victorin Strigel erklärte dagegen:

Propos. IV. Etsi autem verissima est vox filii Dei, qui inquit, *Sine me nihil potestis facere*, tamen non ita in nobis efficax est, ut invitum hominem subigat, sed ut subjectionis cupidum faciat: nec ut ignorantem trahat, sed ut intelligentem sequentemque praecedat. Donec enim omnino repugnat voluntas, nulla potest fieri conversio. *Propos.* V. Concurrunt igitur in conversione haec tria: Spiritus sanctus, movens corda per vocem divinam: et ipsa vox Dei cogitata et voluntas hominis, quae voci divinae inter trepidationem utcunque assentitur, simul petens auxilium ab eo.

Aus der Disputation, in deren Verlauf Flacius die paradoxe Behauptung aufstellte (sogleich in der ersten Sitzung mit Berufung auf Luther und selbst auf die h. Schrift), dass die Erbsünde die Substanz der menschlichen Natur ausmache, gehört Folgendes hierher. Pag. 14. (a. a. O.):

Victorinus. Necesse est enim retineri discrimen inter liberum agens et naturaliter agens: quo sublato tollitur discrimen inter Deum et plurimas creaturas, quae agunt naturaliter. Ut autem, quod nunc dico, planius intelligatur, hanc quaestionem propono: An liberum arbitrium sit omnino ablatum a natura humana in lapsu: an vero tantum sit depravatum, corruptum et (ut ita dicam) distortum? Doctrina de peccato originis hoc quidem docet, esse in intellectu magnas tenebras et errores de Deo, in voluntate esse dubitationes de Deo, et in corde esse multiplices confusiones affectuum contra legem Dei; hoc nemo sanus negat. Sed aliud est dicere, depravatum et corruptum esse liberum arbitrium, et aliud, omnino ablatum, extinctum, funditus deletum et extirpatum. Et hoc (credo) consilio usos esse bonos viros nostrae aetatis et superiorum, ut distinguerent duos titulos, ut significarent discrimen esse inter depravationem et deletionem

substantiae et proprietatum peccati originis et liberi arbitrii. — Pag. 17. Illyricus. Video disputationem ex Theologia ad Philosophiam discedere. Tu cogitas hominem ita corruptum esse, ut non sint illi exemptae bonae vires, sed debilitatae: et tantum impedimentum accesserit ingens, ut non possit exercere vires. — Sic vis corruptionem esse accidens quoddam malum in quodam subjecto bono: quae est acuta disputatio et tractatur super Genesin a Luthero: qui affirmat, peccatum originis ita transformasse totum hominem et substantiam invertisse, ut hi, qui lepra infecti, prorsus (ut ita dicam) perfermentantur aut immutantur ex optimo temperamento in corruptissimum. Ideo Scriptura non ita leviter de solis accidentibus loquitur, sed de substantia, quasi totus homo sit corruptus et figmentum ipsum malum, ut in Genesi habetur, ipsa massa hominis, non tantum vires. Lutherus igitur accusat tuum sophisma et affirmat, totam substantiam corruptam. Idem et ego assero. Sess. II. Pag. 25. Victorinus. An negas peccatum originis esse accidens? Illyricus. Lutherus diserte negat esse accidens. Deinde pergis ex philosophia disputare de substantia et accidente. — Pag. 26: Victorinus. Tu multa misces et nullum pertexis; aliud est loqui de substantia, aliud de accidente. Visne negare peccatum esse accidens? Illyricus. Quod sit substantia, dixi Scripturam et Lutherum affirmare. — Pag. 31. Victorinus. Tribuo homini libertatem a coactione; quod ex actis et libro Ratisbon. et Vuormac. anno 1541. probo. Is n. inquit: Verum homo non potest cogi ad bona vel mala etc.

Pag. 33 ff. wird über den Synergismus ante vel post regenerationem gesprochen. Sess. III. griff die Frage, ob die Erbsünde ein accidens oder eine substantia sey, von Neuem auf (Pag. 45 seq.); Flacius blieb aber bei seiner einmal ausgesprochenen Ansicht (vergl. dazu *Conrad. Schlüsselburgii Catal. Haereticor. Frcft.* 1597—1599. Lib. II. Pag. 94) und richtete allgemein die Aufmerksamkeit auf die neue paradoxe Lehre. Auf Veranlassung des Weimarischen Hofes musste Strigel eine Declaration über seine Theorie vom freien Willen stellen (*Declaratio Confessionis Vict. Strigelii* bei *Schlüsselburg* a. a. O. Lib. V. Pag. 88 ff.; deutsch: *Bekenntnis Victorini von den streitigen Punkten, so etlichen Schulen und Hochgelehrten überschickt worden ist;*) und diese Declaration wurde den Würtenbergischen Theologen Jac. Andreä, Canzler von Tübingen, und Christoph Binder, Abt zu Adelberg (— beide waren nach Weimar berufen worden —), in Gegenwart Strigels, am 4. Mai 1562, zur Begutachtung vorgelegt.

In dieser Declaratio sprach sich Strigel hinsichtlich der Lehre über den freien Willen (bei *Schlüsselburg* a. a. O. Pag. 89 ff.) auf folgende Weise aus:

> Quod ad vim seu efficaciam attinet, qua et volumus et perficimus Deo grata et animae nostrae salutaria, non est dubium, eam in lapsu primorum parentum prorsus amissam esse, — et huic contrariam impotentiam seu ἀδυναμίαν propagari in omnes homines. — Quoad vero modum agendi, sive aptitudo, sive capacitas appelletur, certissimum est, hominem differre ab omnibus creaturis, quae nec mente nec voluntate praeditae sunt. Nam truncus nequaquam conditus est, ut sit capax verbi et sacramentorum, per quae Deus efficax est —, homines vero sunt capaces vocationis divinae, et per Spiritum sanctum non solum assentiuntur verbo Dei, sed etiam custodiunt hunc thesaurum. Itaque si in humano arbitrio post lapsum consideres vim agendi, non est nisi servum aut captivum Satanae: si autem in eo consideres aptitudinem, non est Saxum aut truncus, sed est in hoc divinitus conditum, ut sit capax coelestium donorum Spiritus sancti.

Die Commission fand die Declaration dem Worte Gottes und dem Inhalte der bisjetzt vorhandenen öffentlichen Bekenntnissschriften der lutherischen Kirche gemäss. S. *Planck* a. a. O. S. 645 ff. *Salig* III. S. 882 ff., wo sich S. 884 ff. Strigels Declaration über den freien Willen aus der *Erzählung* [des Flacius], *wie der hochwichtige und langwierige Religionsstreit Victorini in Thüringen endlich geschlichtet worden, allen Liebhabern der Wahrheit sehr nützlich zu lesen*, — angeführt ist. Gegen die Declaration erschienen aber auch wieder Schriften; von Wigand und Judex eine *Censura de Victorini declaratione seu potius occultatione errorum*; von Hesshuss eine *Analysis declarationis Victorini per Tilemann. Heshusium.* 1562; ferner: *Quam graviter a Conciliatoribus sit peccatum in transactione cum Victorino.* 1562; ferner: *Refutatio argumentorum, quibus Synergistae suum errorem de liberi arbitrii viribus defendere conantur* (bei *Schlüsselburg* a. a. O. Lib. V. Pag. 316 ff.); von Amsdorf: *Sententia Nicol. Amsdorfii de declaratione Victorini.* 24. Jun. 1562; *Judicium Amsdorfii de declaratione Strigelii.* — *Sententia Ministrorum Verbi divini in comitatu Mansfeldensi de formula declarationis Victorini Strigelii.* 20. Aug. 1562. (bei *Schlüsselburg* a. a. O. Pag. 473 ff.; *Salig* III. S. 888.). — Das Lästern gegen die synergistische Ketzerei wurde verboten. Da die Flacianer die Unterschrift der Declaration verweigerten, fasste Stössel eine Formel hierzu ab, welche im Synergistenstreite unter dem Namen *Superdeclaratio Stoesselii* oder *Cothurnus Stoesselii* bekannt ist. S. *Sa-*

lig III. S. 891 f. Auch diese Superdeclaratio rief neue Gegenschriften hervor und erweckte Unruhen, die mit Strigels Abzug nach Leipzig, wo er die theol. Professur erhalten hatte, jetzt sich zum grössten Theile endigten. Ueber die Theorie Strigels, deren Gleichheit mit der synergistischen Lehre Melanchthons und unbedeutende Verschiedenheit von der streng lutherischen Ansicht s. *Planck* a. a. O. S. 666 ff. Die *Form. Conc.* spricht ausführlich im streng lutherischen Sinne über das Liber. arbitr. im Gegensatze zur pelagianischen Ansicht und zum Synergismus. Pag. 656; 661; dazu auch Pag. 677.

4) Ueber die Imputation der ersten Sünde erregte Josua Placaeus durch seine *Theses theologic. de statu hominis lapsi ante gratiam.* 1640. und durch seine *Disput. de imputatione primi peccati Adami. Salmur.* 1655. — eine nähere Erörterung seiner Theses (in d. *Syntagma thesium theologicarum Salmuriensium* P. I. Pag. 205 seq.) — einen lebhaften Streit; s. *Pfaffii Schediasma de formula consensus helvetica* Pag. 16 seq. *Walchs Einleitung in die Religionsstreit. ausser der evangelisch-luth. Kirche* III. S. 890 ff. Der Hauptsatz des Placäus war, dass Gott die Sünde Adams, als solche, an dem Menschengeschlecht nicht strafen könne, doch strafe er die Wirkung der ersten Sünde, das moralische Böse, am Menschen; daher werde dem Menschengeschlecht die Sünde Adams nicht unmittelbar, sondern mittelbar zugerechnet. Gegen diese Lehre des Placäus von einer uneigentlichen Zurechnung der adamitischen Vergehung wurde in dem späteren Symbol der reformirten Kirche, in der Formula Consensus Helvetica vom Jahre 1675. *Cap.* X—XII., die eigentliche, unmittelbare Imputation — imputatio immediata — festgesetzt (s. Abth. I. §. 4. Anmerk. 17.), nachdem sie schon auf der *Synod. Carentonicns.* 1645. (unter dem Vorsitze von Anton Garissolius, Past. u. Prof. zu Montauban) von Rivetus, Maresius, Turretin und Heidegger lebhaften Widerspruch gefunden hatte. — Josuae Placaei *Opera omnia in unum Corpus nunc primum collecta. Francquerae.* 1699. Pag. 161 seq.; Pag. 173. heisst es:

> Imputari — Adae posteris, et damnandi vim habere, nisi condonetur, omnes Ecclesiae Protestantes hactenus summo consensu crediderunt, ut ex eorum patet Confessionibus. Itaque si de hujus primi Adae peccati imputatione Decretum Synodi [sc. Carentoniensis] accipitur, id pro verissimo aequissimoque habet Placeus, meritoque damnatam eorum doctrinam censet, qui hoc quidem peccatum se agnoscere profitentur, nulli tamen imputari, quantumvis infideli, contendunt. — Sin vero per primum Adae pecca-

catum primum ejus peccatum actuale intelligitur (id quod mihi verisimilius videtur: nam et illud omnium absolute primum fuit, et eo magis proprie lapsus esse Adam dicitur, quam primo suo peccato habituali), distinguenda est imputatio in imputationem immediatam seu antecedentem, et imputationem mediatam seu consequentem: Illa fit immediate, hoc est non mediante corruptione; haec fit mediate, hoc est, mediante corruptione haereditaria. Illa ordine naturae corruptionem antecedit; haec sequitur. Illa corruptionis causa censetur esse, haec effectum. Illam Placeus rejicit, hanc admittit.

Dass auch Aegidius Hunnius (lutherischer Theolog: *De peccato, ex scripturae sacrae fundamentis exstructo. Vitemb.* 1606.), Calvin, Petrus Martyr die mittelbare Imputation angenommen und gelehrt hätten, wird im Folgenden erörtert, Pag. 174 seq.:

Ostendit ergo (Apostolus Paulus) lapsum Adami non immediate et per se, sed mediate et propter aliud nobis ejus posteris imputari. — Palam igitur ostendit Paulus unum illud delictum nobis ad condemnationem cedere tantum mediate, quatenus per delictum illud actuale introducta est in naturam horribilis corruptio, quam per carnalem generationem propagavit in ipsos posteros. Ita ut a lapsu corruptio naturae, a corruptione naturae in nos derivata mors et damnatio perveniat, quatenus omnes peccavimus, inquit, id est, quatenus ipsi in possessionem illius haereditariam devenimus. Potuitne clarius vel disertius testimonium desiderari? habes in eo distinctionem imputationis primi peccati actualis Adae in mediatam et immediatam, illam assertam, hanc rejectam, eamque doctrinam Apostolum Paulum palam docuisse.

Hieran schliesst sich eine Beweisstelle für die mittelbare Imputation aus Calvins *Comment. in epist. ad Roman. Cap. V. v.* 15. und aus den *Loc. commun. de peccato originali* des *Petrus Martyr. Cap.* V. Pag. 306 seq.:

Nobis si peccatum Adami actuale imputatur, tribuitur, non ut alienum, sed ut nostrum; suam enim quisque nostrum, cum concipitur et nascitur, personam, non Adami, cujus vas non est, gerit. Considera igitur mecum, quaeso et perpende, quomodo nobis peccatum illud primum actuale possit imputari, vere an falso, juste an injuste? Fuit actio quaedam singularis, quae non potuit reum peragere, nisi aut imperantem, aut exequentem, aut consentientem. Eam autem neque imperavimus, aut suasimus Adamo, neque ipsi, qui non eramus, commisimus, neque ei vel antequam essemus, vel in utero materno delitescentes actu consensimus. — Si respondeas, vitium illud haereditarium, quod ab illa actione

productum in nos manavit, esse peccati illius veluti reliquias et semen et habitualem, ut ita loquar, voluntatis nostrae consensum, itaque jure nobis imputari, descendes in meam Sententiam, qui imputationem mediatam, quae Haereditariam Corruptionem sequatur et in ea fundata sit, ultro agnosco et doceo. — *Cap.* VI. Pag. 318 seq. Pag. 322: Non igitur imputatur nobis inobedientia illa Adami, quae est actus Adami; alii enim multi ejus actus non imputantur, nec qua est primus ejus actus, non enim absolute primus fuit, sed tantum in suo genere, nec qua est in suo genere primus actus naturae; hoc enim aliis quoque actibus convenit, sed qua est actus naturae deficientis etc.

Die Canones der Formula Consensus Helvetica X—XII. lauten nun, im Gegensatz gegen die Lehre des Placäus:

Can. X. Sicut autem Deus foedus operum cum Adamo inivit, non tantum pro ipso, sed etiam in ipso, ut capite et stirpe, cum toto genere humano, vi benedictionis naturae, ex ipso nasciturae, et eandem integritatem, si quidem in ea perstitisset, haereditaturo: ita Adamus tristi prolapsu non sibi duntaxat, sed toti etiam humano generi, ex sanguinibus et voluntate carnis proventuro, peccavit, et bona in foedere promissa perdidit. Censemus igitur, peccatum Adami omnibus ejus posteris judicio Dei arcano et justo imputari. Testatur quippe Apostolus, in Adamo omnes peccasse: Unius hominis inobedientia peccatores multos constitui: et in eodem omnes mori. Neque vero ratio apparet, quemadmodum haereditaria corruptio, tanquam mors spiritualis, in universum genus humanum justo Dei judicio cadere possit, nisi ejusdem generis humani delictum aliquod, mortis illius reatum inducens, praecesserit: cum Deus justissimus totius terrae judex, nonnisi sontem puniat. *Can.* XI. Duplici igitur nomine post peccatum homo natura indeque ab ortu suo, antequam ullum actuale peccatum in se admittat, irae ac maledictioni divinae obnoxius est: primum quidem ob παράπτωμα et inobedientiam, quam in Adami lumbis commisit: Deinde ob consequentem in ipso conceptu haereditariam corruptionem insitam, qua tota ejus natura depravata et spiritualiter mortua est, adeo quidem, ut recte peccatum originale statuatur duplex, imputatum videlicet et haereditarium inhaerens. *Can.* XII. Non possumus proin, salva coelesti veritate, assensum praebere iis, qui Adamum posteros suos, ex instituto Dei, repraesentasse, ac proinde ejus peccatum posteris ejus ἀμέσως imputari negant, et sub imputationis mediatae et consequentis nomine non imputationem duntaxat primi peccati tollunt; sed haereditariae etiam corruptionis assertionem gravi periculo objiciunt.

5) Vorzüglich wurde durch Abraham Calov die streng protestantische Lehre gegen die Milderungen, welche in der Lehre von der Erbsünde und dem freien Willen durch Georg Calixt und die synkretistische Partei ausgesprochen worden waren, wiederhergestellt, und zwar durch seine Beförderung der Herausgabe des Consensus Repetitus Fidei vere Lutheranae, *in illis doctrinae capitibus, quae contra puram et invariatam Augustanam Confessionem, aliosque libros Symbolicos in Formula Concordiae comprehensos, scriptis publicis hodieque impugnant D. Georgius Calixtus, Professor Helmstadiensis, ejusdemque complices* (1665); deutsch und latein. in *Consilia Theologica Witebergensia Das ist Wittenbergische Geistliche Rathschläge des — — Martini Lutheri I.* S. 928 ff.; s. dazu *Walch Religionsstr.* I. S. 304 ff.; *Geschichte der protest. Theologie von der Konkordienf. an bis in die Mitte des achtzehnten Jahrh. von Dr. G. J. Planck* S. 109 ff. Ueber die Sünde, ihren Ursprung und über das göttl. Ebenbild im Gegensatze zum Sündenfalle, s. S. 938 in den *Cons. Theol. Witeberg.* Hier heisst es u. a. S. 945, nachdem die streng luth. Lehre über die Erbsünde aufgestellt ist:

Rejicimus eos, qui docent, naturalia post lapsum mansisse integra, supernaturalia tantum amissa esse et solam eorum carentiam esse peccatum originis. Ita docet D. Georgius Calixtus in Epit. Theol. Pag. 106: Breviter totam rem expedire possumus dicendo, hominem in statu post lapsum habere ea, quae proprio et stricto sensu naturalia appellavimus —: Supernaturalia vero omnia amisisse. Et quidem absentiam supernaturalium, quae superioribus potentiis conveniebant, peccatum esse —. Absentiam vero supernaturalium, quae inferiores potentias attinebant, poenam esse peccati. *Art.* XVIII. *Punct.* I. Pag. 989 seq. Rejicimus eos, qui docent, conversionem nostram eamque primam non Deo illiusque verbo tantum, sed nobis hominibus etiam esse tribuendam; nec hominem convertendum omni carere potentia activa insita, qua vel saltem excitanti et adjuvanti gratiae divinae συνεργὸς fieri, ac cooperari possit. Gratiam namque Dei ita offerri, ut ea oblata in hominis potestate sit, per illam ea, quae ad conversionem et salutem necessaria sunt, praestare, et, si pravitati suae indulgere velit, non praestare. Unde etiam addunt: Quod Reformationis autores et inter eos B. Lutherus gratiam divinam contra vires liberi arbitrii ita vehementer et acriter fuerint tutati, ut ipsi principio in alterum extremorum longius procurrerint. Ita docet D. Conradus Hornejus Part. II. Disp. Theol. Disp. 3. Sect. I. §. 34. Pag. 267. hisce verbis: *Συνεργὸς* ergo Dei voluntas nostra fit, seu divinae gratiae cooperatur, non tantum cum homo jam con-

versus, renatus et justificatus in fide et charitate crescit, et opera pietatis per gratiam justificantem et inhabitantem facit; sed etiam cum per auxilia gratiae praevenientis, praeparantis et adjuvantis ad Deum convertitur et primum justificatur. Sicut enim homo renatus et justificatus cooperari gratiae Spiritus Sancti jam inhabitantis dicitur, dum dono seu talento gratiae justificantis semel accepto sedulo negociatur: Ita idem etiam auxiliis gratiae Spir. s. adhuc corda nostra nondum inhabitantis, sed ut ea intret atque inhabitet pulsantis, cooperatur, dum auxiliis illis praeventus, adjutus et praeparatus ad Deum convertitur. — Et ibidem Sect. 2. §. 36. Pag. 269. Et sane utrumque scriptura passim inculcat, adeoque conversionem nostram non Deo tantum, sed nobis etiam tribuit. Dreier Erörterung Pag. 528. Tres esse causas conversionis docet asseritque velle bonum, itemque credere natura prius esse ultimo conversionis complemento. Et p. 521. So gehet demnach das Wollen des Guten und der Glaube dem ultimo complimento der Bekehrung vorher saltem natura, si non tempore: Und wo derowegen Wollen und Glauben actiones sind, dardurch recht kann gesagt werden vom Menschen, er thue etwas, so folget richtig, dass der Mensch am Ende seiner Bekehrung etwas thue, und so weit sich nicht mere passive habe. Quo pertinent etiam Johannis Latermanni verba in Exercitatione de aeterna Dei praedestinatione et ordinata omnes salvandi voluntate, §. 22. Ea sunt haec: Nunc quod gratia Dei ita offeratur, ut ea oblata in hominis potestate sit, per illam ea, quae ad conversionem et salutem necessaria sunt, praestare. — Item §. 33. Omnes, inquam, si velint, possunt se convertere. Et §. seq. Et hic sententiam secundum nos fert Scriptura, dum innumeris in locis conversionem eo modo liberam facit, ut in potestate hominis sit, velle se convertere et nolle se convertere. Et §. 42. Quod — si adhortationes frustraneae non sunt, ut certe non sunt, pendebunt omnia simul a cooperatione hominis, hoc est, ab homine in virtute gratiae libere operante, libere credente, libere perseverante. — — *Punct.* IV. — Rejicimus eos, qui docent, solis naturae viribus bona opera moralia fieri posse, nec omnia omnino ethnicorum opera peccata dicenda esse. Ita docet D. Conradus Hornejus Parte 2. Disp. Theol. Disp. 3. Sect. II. §. 63. P. 299. verbis hisce: Ceterum etsi haec ita se habent, extendenda tamen eousque non sunt, ut nullum prorsus bonum opus morale, etiam ex iis, quae faciliora sunt, et quando tentatio nulla urget, solis naturae viribus fieri posse statuamus, cum Paulus Rom. 2. tam expresse dicat, gentiles, quae legis sunt, natura facere, etsi raro et paucissima talia sine dubio aguntur. Unde nec omnia omnino

ethnicorum opera peccata esse dicimus, nec omnes eorum virtutes vitia, ut S. Augustinus fere docet.

Die kirchliche Lehre blieb bis in die 2. Hälfte des 18. Jahrh. die allgemein herrschende.

6) Nach der Mitte des 18. Jahrh. war das Dogma von der Erbsünde besonders den Einwürfen der freier denkenden, rationalistischen Parteien ausgesetzt; es wurde fast unbedingt verworfen, als endlich Kant eine moralische Deutung des Dogmas aufstellte, nach welcher der Mensch, nach dem in ihm liegenden Hange zum Bösen, den moralischen Maximen nicht folgen, die moralischen Pflichten nicht aus sittlichen Bewegungsgründen erfüllen und der Neigung nachgeben soll, unsittliche Maximen den sittlichen vorzuziehen; s. Im. Kant *Vom radikalen Bösen in der menschl. Natur*, in der *Berliner Monatsschr., Apr.* 1792; dess. *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, unter der Aufschr.: *Von der Einwohnung des bösen Princips neben dem guten, oder vom radikalen Bösen in der menschlichen Natur.* In der Kantischen Schule bedeutet die Erbsünde nur die erfahrungsmässige Allgemeinheit und das Unerklärbare der Entstehung des Bösen im einzelen Menschen. Durch Kant und dessen Schule wurde aber auch in der neuesten Zeit die Form der Lehre von der Erbsünde, also nicht die alte kirchliche Lehre selbst, wiederhergestellt und man fasste das Dogma besonders in dem Sinne auf, dass die Sünde erfahrungsmässig allgemein sich gefunden habe und noch finde; vergl. d. dogm. Lehrb. von Bretschneider, Wegscheider, Eckermann, Hase u. a. Zu Kants Schriften s. *Tieftrunk Censur des protest. Lehrbegr.* III. S. 112. (geg. Kant bes.) *Storrs Bemerkungen über Kants philos. Religionslehre; aus d. Lat. nebst einigen Bemerkungen des Uebers. über den aus Principien der prakt. Vernunft hergeleiteten Ueberzeugungsgrund von der Möglichkeit und Wirklichkeit einer Offenbar., in Beziehung auf Fichtes Kritik aller Offenbar. Tüb.* 1794. *J. Ant. W. Gessner Ueber den Ursprung des sittl. Bösen im Menschen, nebst Prüfung des kritischen Freiheitsbegr. und der Kant. Abhdlg. Ueber das radikale Böse. Lpz.* 1801. Vergl. auch *Eckermann Theol. Beitr.* III. 3. S. 94 ff. — Die Freiheit des Willens, wie Erasmus sie bestimmt hatte (s. Anm. 1.), nahm Kaiser an, wenn er sie in s. Schr. *Monogrammata theologiae christ. dogm. Erl.* 1819. Pag. 207 erklärt als:

facultatem animi, qua vel rationem (divinam voluntatem) vel suum appetitum sensitivum sequi potest.

Ebenso *C. Aug. Märtens Eleutheros* etc. Die Briefe *Ueber die Freiheit der menschlichen Seele. Weim.* 1778. erklären die Freiheit

des Willens als das Vermögen des Menschen, die Bestimmung aufzuschieben, die Gründe zu überlegen und das, was die reine Vernunft aussagt, zu vollbringen. Nach *Rätze* (*die Freiheit des Willens* etc. *Görl.* 1801.) besteht die Freiheit des Willens, welche dem empirischen Individuum angehört, darin, dass der Wille sich selbst bestimmen kann; s. auch *Rätze Was der Wille des Menschen in moralischen Dingen aus eigener Kraft vermag und was er nicht vermag. Lpz.* 1820. Doch nur die Ansicht, nach welcher die Freiheit des Willens in dem Vermögen des Menschen besteht, dem unbedingt zu folgen, was die reine Vernunft aussagt, ist allein richtig; s. *Bretschneider Dogm.* I. S. 366 f.; II. S. 125 f.

7) Nach den speculativen Theorien der SCHELLING-HEGELSCHEN Schule neuerer Zeit bedeutet die Erbsünde die endliche Natur und die Persönlichkeit, in welcher die Menschen geboren werden, — in welcher zuletzt freilich auch der Grund des Bösen zu finden ist, während sie doch als die Bedingung des weltlichen Daseyns überhaupt dasteht. Diese sogenannte Erbsünde wird in jenen theologischen Schulen natürlich nicht von einem Sündenfalle in dem Sinne abgeleitet, wie er von der Kirche und dem Urchristenthume angenommen wird; denn SCHELLING erklärt in s. *Philos. Schriften. Landsh.* 1809. I. S. 451:

> Der Mensch hat sich von Ewigkeit in der Selbstsucht ergriffen und alle, die geboren werden, werden mit dem angebornen finstern Princip des Bösen geboren.

Vergl. *Einleitung in das Studium der christl. Dogm. von C. Daub. Heidelb.* 1810. S. 159 ff.; 286 ff. — SCHELLING sagt über die Willensfreiheit in s. *Vorlesungen über die Methode des acad. Stud.* S. 25 f.:

> Diejenige Freiheit, die man in dem empirischen Handeln sucht, oder zu erblicken glaubt, ist eben so wenig wahre Freiheit und eben so Täuschung, wie die Wahrheit, die im empirischen Wissen besteht. Es gibt keine Freiheit, als durch absolute Nothwendigkeit und zwischen jener und dieser ist selbst wieder das Verhältniss, wie zwischen absolutem Wissen und absolutem Handeln.

Nach SCHELLING-HEGELSCHEN Principien spricht sich MARHEINEKE aus in s. *Grundl. d. christl. Dogm.* S. 176 ff.; in s. Schrift: *Ottomar* etc. S. 55:

> Die ganze Lehre von der Erbsünde und der daraus entspringenden Sündenschuld will nichts anders sagen, als: die erste Sünde eines Jeden liegt über alles Selbstbewusstseyn hinaus. Das ist das Mark dieser Lehre, und wer sich diesen Satz ganz ent-

wickelt, der muss auch bald erkennen, dass ein Jeder diese seine erste Sünde zugleich gewollt hat und auch nicht, dass sie ihm fremd und nichts desto weniger sein eigen war, und eine solche, deren Schuld er zu tragen habe.

Schleiermacher *Der christl. Glaube* II. sagt S. 30:

Die — — vor jeder That in jedem Einzelnen begründete Sündhaftigkeit ist in jedem eine, wenn wir von dem Zusammenhange mit der Erlösung absehen, vollkommene Unfähigkeit zum Guten. — S. 122: Die Freiheit des Willens — ist — nichts anders, als die Persönlichkeit selbst und die Sünde der Freiheit zuschreiben, heisst nichts anders, als sie jedem Einzelnen als seine That anrechnen.

Näher dem kirchlichen und biblischen Lehrbegriffe, als die Theorie der schelling-hegelschen Schule, liegt die aus der Philosophie von Fries (s. dess. *Neue Kritik der Vernunft.* II. S. 243 ff.) hervorgegangene Ansicht von de Wette über die Erbsünde; nach ihr ist die Willensfreiheit verständige Willkür, das angeborene Verderben etwas Ursprüngliches, und besteht darin, dass die verständige Vorstellung nicht nur nicht eine rein sittliche Bestimmung des Willens seyn, sondern auch der sinnlichen Vorstellung nicht so widerstreben soll, dass die Freiheit obsiege; s. de Wette *Christl. Glbslehre.* I. S. 104 ff.; 119 ff.; Dess. Abhdlg. *Ueber die Prädestination* in d. *theol. Zeitschr.* S. 87 ff.

8) Zu den Vertheidigern der streng kirchlichen Lehre von der Erbsünde gehören die Neuevangelischen unserer Zeit, wie namentlich Olshausen, Scheibel, Tholuck, Hengstenberg und die Theologen aus deren Schule. Die freisinnigeren Theologen, welche die grammatisch-historische Interpretation der Schrift befolgen, nehmen, wenn sie auch von einer Erbsünde sprechen, das Dogma nicht im Sinne der alten protest. Kirche an, nach welchem alle Moralität aufgehoben wird; ihre Theorien modificiren sich auf verschiedene Weise, denn entweder nehmen sie kein angeborenes, seit und durch den Sündenfall entstandenes Verderben, oder kein eigentlich moralisches an; s. die dogm. Lehrb. v. Ammon, Wegscheider, Bretschneider, Hase u. a.

§. 36.

Von der Person Christi, des Erlösers.

J. F. Cotta Historia doctrinae de Christo hominum redemtore in s. Ausg. der *Loc. Theol.* von *Gerhard.* IV. *Mart. Chemnitz De duabus in Christo naturis. Jen.* 1750. u. am Ende der

Loc. Theol. von *Chemnitz. Nic. Selneccer Repetitio doctrinae de communicatione idiomatum. Frcft.* 1581. *Lamb. Danaei Examen libri de duabus in Christo naturis: de earum hypostatica unione et varia, quae ex illa unione sequitur, communicatione, a Mart. Chemnitio conscripti. Gen.* 1581.

Nach der allgemeinen kirchlichen Lehre war das durch den adamitischen Sündenfall entstandene Verderben unter den Menschen so gross und bedeutend geworden, dass sie einer übernatürlichen Hilfe zur Erlösung bedurften [1]). Der lutherischen Kirchenlehre gemäss nahm der Sohn Gottes die menschliche Natur im Schosse der Maria an und vereinigte sie so mit sich, dass die göttliche und menschliche Natur eine Person bildete [2]). So war Maria Gottes-Gebärerin, θεοτόκος, und Christus θεάνθρωπος [3]); dennoch war jede Natur in ihrer Art ganz in Christus vorhanden und die menschliche ohne Erbsünde [4]). Gemäss der Vereinigung beider Naturen im Schosse der Maria (— *unio hypostatica;* — Folge davon, oder fortdauernder Zustand *communio naturarum* —) findet eine Gemeinschaft der Eigenschaften beider Naturen (— *communicatio idiomatum* —) Statt; die menschliche Natur hatte seit der *unio hypostatica* an der Herrlichkeit der göttlichen Natur Theil genommen und diese Herrlichkeit nach der Himmelfahrt gänzlich erlangt, so dass Christus auch nach seiner menschlichen Natur allwissend, allmächtig, allgegenwärtig etc. ist [5]). Nach beiden Naturen ist Christus Mittler und Versöhner für die Sünden der Menschen [6]). — Die Lehre von der Gemeinsamkeit der beiden Naturen in Christus hielten die Reformatoren im Dogma von der Erlösung für sehr bedeutend, doch gab auch sie, nach der Ansicht Zwinglis und Calvins, dass die göttlichen Attribute auf die menschliche Natur in Christus nicht bezogen werden dürften — *locutiones s. propositiones abstractivae* — eine Veranlassung zur Trennung der lutherischen Kirche von der reformirten, obschon diese mit jener in den anderen Lehren

über die Person Christi ganz übereinstimmte [7]); dasselbe gilt in diesem Dogma vom arminianischen Lehrbegriffe [8]). Auch die römisch- und griechisch-catholische Kirchenlehre behandelt das Dogma einfacher, als es in der lutherischen Kirche der Fall war; in Beziehung auf die locutiones s. propositiones abstractivae folgten aber beide Kirchen auch dem lutherischen Lehrbegriffe [9]).

1) Vergl. hierzu überhaupt §. 33. u. 34. — Catech. maj. *Art.* II. Pag. 494. „Hic nulla erat amplius relicta aut spes" etc. Vergl. ferner Aug. Conf. *Art.* III.; Apol. *Art.* XII. Pag. 265. und anderw. — Aus der reformirten Kirche s. Gallic. Conf. *Art.* XIII. im *Corp. et Synt.* Pag. 80:

Credimus quicquid ad salutem nostram requiritur nobis in uno demum illo Jesu Christo offerri et communicari etc. — Eccles. Belgic. Conf. *Art.* XVII. Pag. 135: Credimus, benignissimum — Deum —, cum cerneret hominem sese ita in mortem tam corporalem, quam spiritualem praecipitem dedisse, prorsusque miserum effectum, ipsummet pro admirabili sua sapientia et bonitate — quaesivisse ac consolatum esse, promissione illi facta de donando Filio suo etc.

Ebenso in anderen reform. Symbolen. Aus der römischen Kirche s. u. a. Catech. Rom. *Cap.* III. Pag. 43:

Quaest. 3. *Potuitne aliquis praeter Christum genus humanum restaurare?* Cum ex altissimo dignitatis gradu concidisset nostrum genus, sublevari inde et in pristinum locum restitui nullo modo poterat hominum aut angelorum viribus: quare reliquum erat illud ruinae et malorum subsidium, ut Dei Filii infinita virtus, assumta carnis nostrae imbecillitate, infinitam tolleret peccati vim et nos reconciliaret Deo in sanguine suo.

Aus der griech. Kirche s. u. a. *'ΟΡΘΟΔ. 'ΟΜΟΛ.* Pag. 81:

Ἐρώτησ. λζ'. Πῶς εἶναι τὸ τρίτον ἄρθρον τῆς Πίστεως; Τὸν δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα ἐκ τῶν οὐρανῶν καὶ σαρκωθέντα ἐκ Πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς Παρθένου καὶ ἐνανθρωπήσαντα.

Vergl. auch die Antw. auf *Ἐρώτησ. λή'.* a. a. O. *ΚΑΤΗΧ. ἢ 'ΟΡΘΟΔ. ΔΙΔΑΣΚ.* Pag. 28:

'Ο Υἱὸς καὶ Λόγος τοῦ Θεοῦ ἦλθεν ἐξ Οὐρανοῦ εἰς τὴν γῆν — — καὶ ἐφιλίωσε τὸν Ἄνθρωπον μὲ τὸν Θεόν.

Vergl. dazu Pag. 30. — Für die socinianische Lehre s. in Catech. Racov. u. a. die Antwort auf *Quaest.* 383, wo gesagt ist:

quod Deus velit [per Christum ejusque mortem] nobis id donare, quod in novo foedere promittat.

Für die arminianische Lehre s. Conf. s. Declar. *Sententiae Pastorum* etc. *Cap.* VIII. Pag. 114:

— visum fuit — Deo — — opus illud — — probe exequi: videlicet opus redemtionis sive novae creationis, quo hominem per peccatum mortis ac condemnationis aeternae reum factum et sub servitute peccati misere jacentem ex mera sua gratia et misericordia a reatu illo liberaret et in spem vitae aeternae atque immortalis restitueret, viresque sufficientes imo exuberantes ad peccati dominium excutiendum et divinae voluntati toto corde obsequendum suppeditaret. Hoc opus peregit Deus per unicum filium suum unigenitum etc.

Für die Lehre der Mennoniten s. Brevis Conf. *Art.* VIII. bei Schyn I. Pag. 181:

Deus propositum, — ut mundum, quem videbat irae divinae subjectum fore, sibi conciliaret, in plenitudine temporis executus est, eumque in finem aeternum suum verbum seu filium (ut implerentur promissa Patribus facta) e coelo misit etc.

S. dazu Brevis *'OMOΛ. Art.* V. bei Schyn II. Pag. 91. Für die Lehre der Quäker s. *Theol. vere Christ. Apol. a* Rob. Barclaio Pag. 62:

Thes. Quinta. Deus ex infinita sua bonitate, qui non delectatur morte improbi, sed ut omnes vivant et serventur, ita dilexit mundum, ut filium suum unigenitum, Lumen, dederit etc.

Die allgemeine Kirchenlehre, dass die Menschheit einer übernatürlichen Hilfe zu einem gottgefälligen Wandel und zur Erlangung der Seligkeit nothwendig bedurft habe, fand, während sie von den kirchlichen Theologen stets festgehalten wurde, bei den Naturalisten und Freidenkern in der engl., franz. und deutschen Kirche Widerspruch, ja sie wurde von ihnen selbst entschieden verworfen.

2) S. hierzu Symb. Nicaen. u. Athanas.; Aug. Conf. *Art.* III. „Item docent, quod Verbum" etc. F. C. *Art.* VIII. *De Persona Christi. Affirmativa* Pag. 606—609. *De Compend. Doctr. Form. Art.* VIII. Pag. 761 seq.

3) S. hierzu die in d. vorhergeh. Anmerk. angef. Cit.; dazu Symbol. Apostol.; Art. Smalcald. I. *Art.* IV. Pag. 303; F. C. a. a. O. Pag. 607: „Eam ob causam credimus, docemus" etc. Pag. 766: „Maria, laudatissima illa virgo" etc. — „vere Θεοτόκος, Dei genetrix est" etc. — Symb. Athan. „Est ergo fides recta, ut cre-

damus — Dei Filius Deus et homo est." — Ueber die unbefleckte Empfängniss der Maria s. §. 34. Anmerk. 6.

4) S. hierzu die in d. vorherg. Anmerkk. angef. Citate; dazu Symb. Athan. „Perfectus Deus, perfectus homo" etc. Conf. Aug. *Art.* III. — „unus Christus, vere Deus et vere homo." F. C. a. a. O. *Negat.* Pag. 610: „Quod Christus non sit verus etc. Quod Christus non veram humanam naturam — habuerit." Hiernach schrieb man der menschlichen Natur Christi die perfectio oder veritas, im Gegensatze zum Doketismus und Apollinarismus, zu. — F. C. *Affirm.* Pag. 606. I. u. II. Pag. 607. VI. — *De Compend. Doctr. Forma Art.* I. Pag. 648: „In secundo fidei nostrae articulo" etc. *Art.* VIII. Pag. 762: „Credimus — jam in una illa indivisa persona" etc. Pag. 776: — „cum duae naturae in Christo eo modo sint unitae" etc. — Ueber die Erbsünden- und Sündenlosigkeit Christi s. §. 34. Anmerk. 6.; dazu noch F. C. *Epit.* Pag. 574.

5) S. hierzu die in den vorhergehenden Anmerkk. angef. Citate. — Die Vereinigung der Naturen, als actus, heisst unitio personalis, als Zustand, unio personalis, ἕνωσις ὑποστατική. Ueber die unio personalis, hypostatica, s. F. C. a. a. O. Pag. 769. am Anf. — „unio personalis docet" etc. Dass jede Natur in ihrem Wesen und in ihren Eigenschaften unverändert bleibt, lehren die schon in den vorhergeh. Anmerkk. angeführten Citate; s. auch F. C. Pag. 777: „Nullo modo vel facienda vel admittenda est" etc. — Pag. 606. *Affirmat.* V. — Im Gegensatze zu den Reformirten erklärte hierbei die F. C. Pag. 776. dass die Naturen in Christus vereinigt sind, „ut nulla sit facta confusio — et utraque suas naturales et essentiales proprietates retineat, ita ut unius naturae proprietates nunquam alterius naturae proprietates fiant." — Nach der F. C. Pag. 769. ist die Vereinigung der beiden Naturen und die Gemeinschaft derselben unter sich das grösste Mysterium nach der Trinität; vergl. dazu Pag. 787: — „hortamur omnes pias mentes" etc. — Aus der Vereinigung beider Naturen folgt die communio, communicatio naturarum und communio, communicatio idiomatum. S. hierzu die ausführl. Erörterung in d. F. C. Pag. 767 seq. Ohngeachtet jener unio und communio naturarum und idiomatum erklärt aber die F. C. doch Pag. 773:

> quod ad rationes officii Christi attinet — una natura agit seu operatur cum communicatione alterius, quod cujusque proprium est [ἰδιοποίησις]. — — divinae Christi naturae per in-

carnationem nihil (quo ad essentiam et proprietates ejus) vel accessit, vel decessit, et per eam in se, vel per se, neque diminuta, neque aucta est.

Die menschliche Natur soll ferner zum Mitbesitze der göttl. Majestät und Kraft durch die göttliche Natur erhoben worden seyn; s. F. C. Pag. 774: — „humana natura in Christo — quod cum divina natura personaliter unita est" etc. (*περιχώρησις*). — Pag. 778: — „quod cum tota Divinitatis plenitudo in Christo habitet" etc. — Eine genauere Erörterung über die Folgen der Vereinigung beider Naturen s. F. C. Pag. 767: „Illius hypostaticae unionis et communicationis virtute" etc.; vergl. auch Pag. 784. Ueber die Allgegenwart der menschl. Natur in Christus s. F. C. Pag. 610. — Nach den Bestimmungen der F. C. Pag. 770 seq. sprachen die Theologen von Propositionibus idiomaticis, die sie in das genus idiomaticum (*ἀντίδοσις, κοινωνία τῶν θείων*, F. C. Pag. 766. und *ἰδιοποίησις*, F. C. Pag. 770), in das genus apotelesmaticum und in das genus auchomaticum s. majestaticum (F. C. Pag. 773) trennten. Eine nähere Erörterung darüber, dass jene Propositiones nicht etwa nur verbales seyen, dass man sie auch nicht wie eine *ἀλλοίωσις* (F. C. Pag. 770 seq.) betrachten könne, s. F. C. Pag. 778: „Et quidem his vocabulis" etc.

6) S. hierzu F. C. Pag. 767: „Non enim ut alius quispiam vulgaris homo" etc. Pag. 772: „In eandem sententiam loquitur D. Lutherus" etc.; Pag. 773. u. anderw.

7) Die Idee der Menschwerdung und Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen ist dem christlichen Kirchenglauben völlig eigenthümlich und aus den biblischen Formeln und Andeutungen ganz natürlich hervorgegangen. Die Reformatoren, namentlich Luther, Zwingli und Calvin brachten den Artikel von der Person Christi mit der Abendmahlslehre in Berührung und Luther selbst führte die Kirchenlehre von der Gemeinschaft der beiden Naturen weiter aus, als es bisher geschehen war; ja er hielt jene Lehre für so bedeutend, dass er das Erlösungswerk für nicht fest begründet achtete, wenn es nicht von Christus nach einer innigen Durchdringung der beiden Naturen vollbracht worden wäre. Offenbar hat aber nach Luthers Ansicht die Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur in der Person Jesu in der Art Statt gefunden, dass die göttl. Natur das Uebergewicht behielt und vorherrschend wurde, dass sie als das Princip der Menschwerdung und als das Vereinigende angesehen werden muss. Zwingli meinte, dass Luthers Ansicht die Ansicht des Marcion sey, da Luther

göttliche Eigenschaften, ja selbst attributa quiescentia (namentlich das Attribut der Allgegenwart) nicht nur dem Menschen Jesus, sondern auch der Natur desselben überhaupt zugetheilt wissen wollte; locutiones abstractivae. — Vergl. Zwinglii *Responsio ad Valentinum Comparem*, in *Zwingl. Opp.* I. Pag. 249; 250:

> Maria mater Dei est. Quid? Num Maria Deum peperit? Et quis nescit, Deum ab aeterno quoque fuisse, priusquam hunc mundum crearit? Caeterum ideo sic dici solet, quod eum peperit, qui revera Deus est et homo, eum, inquam, peperit juxta humanam naturam. Divinitatem enim parere nemo potest [vergl. Anm. 9.]. — Num et Deus mori potest? Nequaquam. — Pag. 250 (b): Christus nos morte sua redemit, eo, quod is, qui pro nobis mortuus est, Deus fuerit. Redemtio enim proprie divinitatis est, ipsos vero mortis dolores et aerumnas humanam naturam sustinere oportebat. — Redemtio itaque ad divinam naturam referenda est, quamvis ipsa mors nonnisi humanae convenire possit [vergl. dazu *Zwingl. Opp.* II. Pag. 458 (b)]. Cum vero redemtionis mysterium corpori vel humanitati Christi tribuitur, hac ratione fieri consuevit, qua alterutrae naturae, quod alterius proprie est, tribuitur etc.

Vergl. Zwinglii *Christianae Fidei Brevis, Expositio in Zwingl. Opp.* II. Pag. 552 (b). Derss. *Sermo Primus Bernae habitus* in s. *Opp.* II. Pag. 528 (b), wo Zwingli in Beziehung auf das Weilen Christi bei Gott sagt:

> Et licet dextera Dei ubique sit, humana tamen natura ubique non est. Ita autem nos accipias velim, quod humanam duntaxat Christi naturam, non divinam, creaturae vocabulo denotamus.

Zwinglii *Responsio ad D. Martini Lutheri Librum, quem is Confessionem dixit*, in *Zw. Opp.* II. Pag. 459. in Beziehung auf Luthers unmittelbar vorher angeführte Aeusserungen:

> Sunt nonnulli, qui haud dubie graviter errant, dum illum hominem [Christum] omnipotentem esse fingunt. Similiter et illi errant, qui utramque naturam et earundem operationes sibi invicem commiscent. Christus animo quoque non semper omnia perspicere vel assequi potuit, sed quatenus Deum illum dirigere et docere voluit. — Pag. 461 seq.: Illud vero nunquam dicere poterimus: Ubi Deus est, ibi etiam homo est.

Vergl. Pag. 462. die Erörterung des Satzes: Quod Corpus Christi circumscriptum sit et finitum, wo Zwingli von *Galat.* 4. ausgeht, mit der Andeutung, dass hier der Ausdruck filius *per Allocosim* genommen werde pro sola humanitate. Un-

ter Alloeosis versteht Zwingli, wie er *Ad Lutheri librum de Sacramento Responsio* in s. *Opp.* II. Pag. 403. erklärt:

> permutatio quaedam est et mutuus de utraque natura, quae in una aliqua persona continentur, ad alteram transitus: quo nimirum fieri consuevit, ut una quidem nominetur, interim vero intelligatur altera, vel ut toto illo, quod utrique simul competit, posito altera duntaxat pars significetur.

S. hierzu eine ausführliche Erörterung in der *Amica Exegesis i. e. Expositio Eucharistiae Negotii ad Martinum Lutherum*, in *Zw. Opp.* II. Pag. 350 (b) seq. und in der oben angef. *Responsio Lutheri, quem is Conf. dixit.* Pag. 450 (b) seq. In der *Resp. ad Luth. Lib. De Sacr.* macht Zwingli seinem Gegner den Vorwurf Pag. 400 (b):

> Major quippe phrenesis et effrenatior utramque in Christo naturam confundendi libido a Marcionis tempore nunquam exorta est et exercita, quam tu hoc libro tuo manifeste inducis et asseris — Pag. 401 (b): — si — hac confusa utriusque permixtione simpliciores fallis et decipis, dum videlicet humanam naturam juxta divinam extendis et dilatas, hanc vero humanae naturae terminis et limitibus includis: te seductorem, impostorem et Christi negatorem ipso Marcione deteriorem esse, judicamus etc.

Ueber Luthers Einwurf gegen die Alloeosis vergl. Zw. *Opp.* II. Pag. 454 (b). Andere wichtige Stellen, in welchen Zwingli seine Ansicht gegen Luther vertheidigt, finden sich in s. *Opp.* II. Pag. 410. in Beziehung auf die Schlussfolge Luthers: „Christi corpus ubique locorum, divinitati coaequale et coessentiale, et ejusdem potentiae particeps esse." Vergl. ferner Pag. 443 seq.; 463 seq.; 494 seq. *Ad Carolum Imp. Fidei Ratio* Pag. 541 (b) seq. (deutsch bei *Walch* in Luth. W. XX. S. 1952 ff.); *Christianae Fidei brevis et clara expositio.* Pag. 553 (b) seq. Auch Calvin gab die vollkommene Gemeinsamkeit und Einheit der göttlichen und menschlichen Natur in der Person Christi zu, ja auch die Möglichkeit der Vertauschung der Idiome, aber er verwarf doch entschieden die Beziehung und Zurückführung göttlicher Attribute auf die menschliche Natur Jesu, worin er einen Eutychianismus fand; auch er verwarf also die sogen. locutiones abstractivas. S. hierzu Calvini *Instit. Lib.* II. *Cap.* XIII. Pag. 121; *Cap.* XIV. Pag. 123:

> — Filius — Dei, filius hominis factus est, non confusione substantiae, sed unitate personae. Siquidem ita conjunctam unitamque humanitati divinitatem asserimus, ut sua utrique naturae solida proprietas maneat et tamen ex duabus illis unus Christus constituatur. Si quid in rebus humanis tanto mysterio simile potest reperiri, hominis similitudo appositissima videtur, quem ex

duabus substantiis conspicimus constare: quarum neutra tamen sic alteri permixta est, ut non retineat naturae suae proprietatem. Neque enim aut anima corpus, aut corpus anima est. Quare et de anima seorsum dicitur, quod in corpus nullo modo cadere potest; et de corpore rursus, quod nulla ratione animae conveniat: de toto homine, quod nec de anima seorsum, nec de corpore, nisi inepte, accipi possit. Postremo animae propria transferuntur ad corpus et propria corporis ad animam: qui tamen iis constat, unus homo est, non plures. Hujusmodi vero loquendi formulae et unam esse in homine personam ex duobus connexis compositam significant, et duas subesse diversas naturas, quae hanc constituant. Ita et de Christo Scripturae loquuntur: attribuunt illi interdum, quae ad humanitatem singulariter referri oporteat: interdum, quae divinitati peculiariter competant: nonnunquam, quae utramque naturam complectantur, neutri seorsum satis conveniant. Atque istam quidem duplicis naturae conjunctionem, quae in Christo subest, tanta religione exprimunt, ut eas quandoque inter se communicent: qui tropus veteribus *ἰδιωμάτων κοινωνία* dictus est. — Pag. 124: Arripiunt [furiosi et phrenetici spiritus] attributa humanitatis, ad tollendam divinitatem, divinitatis rursum, ad tollendam humanitatem: quae vero de utraque natura sic conjuncte dicta sunt, ut neutri conveniant ad tollendam utramque. Id vero quid aliud est, quam contendere, Christum non esse hominem, quia Deus est: non esse Deum, quia homo est: nec hominem nec Deum esse, quia et homo simul et Deus est. — Procul — abigendus est a nobis Nestorii error, qui dum naturas distrahere potius, quam distinguere volebat, duplicem Christum ita comminiscebatur. — Cavendum et ab Eutychiana insania, ne, dum volumus personae unitatem demonstrare, utramque naturam destruamus. Tot enim jam citavimus testimonia [Cap. XIV. §. 2. 3.], ubi ab humanitate distinguitur divinitas, et tot alia passim extant, ut vel contentiosissimis possint os obstruere.

Vergl. die oben angef. Schr. von Lamb. Danaeus. Dieselbe Ansicht findet sich auch in einigen Symbolen der reformirten Kirche ausgesprochen; s. unten. Die Theorie von der Person Christi ist aber überhaupt in dieser Kirche in der subtilen und unnützen Weise nicht behandelt worden, wie diess in der luther. Kirche der Fall war; vergl. *Zwinglii Ad Carolum Imper. Fidei Ratio*, in *Zw. Opp.* Pag. 538 seq.; daher finden wir auch in den reform. Symbolen nicht jene subtilen Bestimmungen über die Person Christi, wenn man nicht den Sinn der allgemeinen drei Symbole in diese Subtilitäten deuten will. Aeusserungen, die sich auf die

Menschwerdung Christi im Schosse der Maria und auf die Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur in eine Person beziehen, finden sich namentlich in der Conf. et Expos. brev. et simpl. *Cap.* XI. (im *Corp. et Synt.*) Pag. 16:

Credimusque hunc [Filium Dei] esse genitum non tantum, cum ex virgine Maria carnem assumpsit, nec tantum ante jacta fundamenta mundi, sed ante omnem aeternitatem. — Pag. 17: Agnoscimus ergo in uno atque eodem Domino nostro Jesu Christo duas naturas, divinam et humanam: et has ita dicimus conjunctas vel unitas esse, ut absorptae aut confusae, aut immixtae non sint, sed salvis potius et permanentibus naturarum proprietatibus, in una persona unitae vel conjunctae, ita ut unum Christum Dominum, non duos veneremur. — Eccles. per Helvet. Conf. *Art.* XI. Pag. 68: Hic Christus, verus Dei Filius, verusque Deus et Homo verus, cum juxta praefinitum tempus hominem totum, anima et corpore constantem, assumpsisset, in una individuaque Persona duas, sed impermixtas naturas, — frater noster factus est. — Scot. Conf. *Art.* V. Pag. 112. Eccles. Belgic. Conf. *Art.* XVIII. Pag. 136; *Art.* XIX: Credimus, hac conceptione, Personam Filii, unitam atque conjunctam fuisse inseparabiliter cum humana natura. Ita, ut non sint duo Filii Dei nec duae Personae, sed duae naturae in unam Personam unitae, quarum utraque proprietates suas distinctas retineat. — Ceterum naturae istae duae in persona una ita sunt unitae, ut ne morte quidem ipsius separatae fuerint.

Da Christus, wie aus diesen Stellen erhellt, θεάνθρωπος war, so musste ihm auch, hinsichtlich seiner göttl. Natur, Wesensgleichheit mit Gott zukommen, wie u. a. die Conf. et Expos. brev. et simpl. a. a. O. *Cap.* XI. ausdrücklich bemerkt; Pag. 16:

Proinde Filius est Patri juxta divinitatem coaequalis et consubstantialis, Deus verus non nuncupatione, aut adoptione, aut ulla dignatione, sed substantia atque natura.

Ueber die unbefleckte Empfängniss der Maria und über die Erbsünden- und Sündenlosigkeit Christi s. §. 34. Anmerk. 6. — In Beziehung auf die in Christus vereinigten Naturen, so wie über die Folgen dieser Vereinigung werden keine tieferen Erörterungen in den Symbolen ausgesprochen, dagegen wird, nach Zwinglis und Calvins Vorgange, die Beziehung und Zurückführung göttlicher Attribute ausdrücklich nicht anerkannt; die Conf. et Expos. brev. et simpl. sagt in *Cap.* XI. Pag. 17. a. a. O.

— minime docemus naturam in Christo divinam passam esse, aut Christum secundum humanam naturam adhuc esse in hoc mundo, adeoque esse ubique. Neque enim vel sentimus vel do-

cemus veritatem corporis Christi a clarificatione desiisse, aut deificatam, adeoque sic deificatam esse, ut suas proprietates, quoad corpus et animam, deposuerit ac prorsus in naturam divinam abierit, una duntaxat substantia esse coeperit. Et proinde Schwenkfeldii similiumque leptologorum inargutas argutias — haud quaquam probamus, aut recipimus, neque Schwenkfeldiani sumus. Praeterea credimus Dominum nostrum Jesum Christum vere passum et mortuum esse pro nobis. — — Nam communicationem idiomatum, ex Scripturis petitam, — religiose et reverenter recipimus et usurpamus. — Gallic. Conf. *Art.* XV. Pag. 81: — manente — unaquaque illarum naturarum in sua distincta proprietate, ita ut, quemadmodum in ista conjunctione Divina Verbi natura proprietates suas retinens, mansit increata, infinita et omnia replens: sic enim natura humana manserit mansuraque sit in aeternum, finita, suam illam naturalem formam, dimensionem, atque adeo proprietatem habens.

S. auch oben das Citat aus Eccles. Belgic. Conf. *Art.* XIX. Pag. 136. Christus ist aber, wie sich aus den vorherg. Stellen schon ergibt, Mittler nach beiden Naturen; s. auch Conf. et Expos. brev. et simpl. *Cap.* XI. Pag. 18. a. a. O.:

Porro passione et morte sua omnibusque adeo, quae a suo in carne adventu nostra causa fecit et pertulit, reconciliavit omnibus fidelibus Dominus noster Patrem coelestem, expiavit peccatum, exarmavit mortem, condemnationemque et infernos confregit, ac resurrectione sua ex mortuis vitam immortalitatemque reduxit ac restituit. Ipse enim est justitia nostra, vita et resurrectio, denique plenitudo et absolutio fidelium omnium salusque et sufficientia abundantissima. — Docemus enim ac credimus hunc Jesum Christum, Dominum nostrum, unicum et aeternum generis humani, adeoque totius mundi esse Servatorem, in quo per fidem servati sint, quotquot ante Legem, sub Lege et sub Evangelio salvati sunt et quotquot adhuc in finem usque seculi salvabuntur. — Pag. 20: Unde — praedicamus Jesum Christum unicum esse mundi Redemptorem et Salvatorem, Regem et Pontificem maximum, Messiam verum et expectatum illum, inquam, sanctum benedictum, quem omnes Legis typi et vaticinia Prophetarum praefigurarint atque promiserint.

Vergl. Eccles. per Helvet. Conf. *Art.* XI. am Schlusse Pag. 68; Gallic. Conf. *Art.* XV; *Art.* XVI. Pag. 81; Eccles. Belgic. Conf. *Art.* XIX. Pag. 136. Merkwürdig aber ist es, dass es in Scotica Conf. *Art.* X. Pag. 114. heisst:

Nequaquam dubitamus, quin ad ipsum corpus [Christi], quod

natum fuit ex Virgine, crucifixum et sepultum, quod illud resurrexit et adscendit in coelos, ut omnia adimpleret.

8) Der arminianische Lehrbegriff stimmt mit den Hauptlehren der christlichen Kirche über die Person Christi überein, übergeht aber die Bestimmungen von einer unio et unitio personalis, communio et communicatio naturarum et idiomatum gänzlich, doch hegen auch die Arminianer die Ansicht der orthodoxen Kirche in Beziehung auf die Locutiones s. Propositiones abstractivae. — Conf. s. Declar. *Sententiae Pastorum, qui — Remonstrantes voc. Cap.* VIII. Pag. 115:

Respectu personae Jesus Christus est verus aeternusque Deus et simul verus ac perfecte justus homo in una eademque persona: quippe naturalis, unigenitus, ac proprius Dei filius, in plenitudine temporis, per operationem Spiritus S. verus et integer homo factus, atque ex Maria virgine, sine ulla peccati labe natus. Factus autem est homo non modo verus, sive quoad substantiam integer ac perfectus, corpore scilicet vere humano et anima rationali constans: sed etiam iisdem, quibus nos, infirmitatibus, passionibus, aerumnis, afflictionibus, angustiis, doloribus, tristitiis, ignominiis, opprobriis, adeoque acerbissimae morti vere obnoxius: idque hoc ipso fine, ut, fratribus suis per omnia similis effectus (attamen sine peccato), misericors ac fidelis noster Pontifex esset in iis, quae apud Deum agenda erant, ad expiandum peccata populi etc. Atque hoc sibi vult articulus ille Symboli Apostolici de Jesu Christo: Credo in Jesum Christum, filium Dei unigenitum, dominum nostrum: qui conceptus est ex Sp. S., natus ex Maria virgine.

Die Censura in Conf. s. Declar. zu *Cap.* VIII. bemerkt (Pag. 121.), dass die Erklärung nicht hätte übergangen werden dürfen:

duas illas naturas ita esse unitas, ut utraque suas proprietates retinuerit etc.

Hierauf erwiderte die Apologia pro Conf. Pag. 94., dass man eine Verwahrung gegen Eutychianismus nicht für nothwendig gehalten habe, ja

nec operae pretium [putarunt], quia nihil improbabilius, quam naturas uniri proprietatibus exstinctis.

Vergl. hierzu das Citat aus Limborch in §. 34. Anm. 6, der im Uebrigen auch ganz mit dem Lehrbegriff der Conf. s. Declar. übereinstimmt.

9) Catech. Rom. *P.* I. *Art.* II. *Cap.* III. Pag. 49:

Sed Christus non solum ut Deus, verum ut homo ac nostrae naturae particeps est.

Indem die Antwort auf *Quaest.* 8. die Zeugung des Sohnes der kirchlichen Trinitätslehre gemäss aufstellt, wird erklärt Pag. 51:

— cum Jesum Filium Dei esse audivimus, nihil terrenum aut mortale de ejus ortu cogitandum est. — — Hoc igitur credendum est Filium ejusdem esse naturae, ejusdem potestatis et sapientiae cum Patre, ut in Symb. Nicaeno explicatius confitemur etc. — *Quaest.* 9. *An duas Christi fatemur nativitates, ita duos in illo agnoscere debemus Filios?* Quamquam duplicem ejus nativitatem [zuerst nach der Zeugung vom Vater, dann durch die Geburt von der Maria] agnoscamus, unum tamen Filium esse credimus. Una enim persona est, in quam divina et humana natura convenit. — *Quaest.* 11. *Utrum Christus secundum alteram, an vero secundum utramque naturam Dominus noster dicitur?* Multa sunt, quae de Salvatore nostro in sacris literis dicuntur, quorum alia ut Deus est, alia ut homo ipsi convenire perspicuum est: quoniam a diversis naturis diversas earum proprietates accepit. Igitur vere dicimus Christum esse omnipotentem, aeternum, immensum, quod ad divina habet. Rursus de illo dicimus passum, mortuum esse, resurrexisse, quae naturae hominum convenire nemo dubitat. Verum praeter haec quaedam alia utrique naturae congruunt, ut hoc loco, cum Dominum nostrum dicimus. Igitur si ad utramque naturam hoc nomen referatur, merito Dominus noster praedicandus est etc. — Sed recte etiam multis rationibus, ut homo est, Dominus noster appellatur etc. — *Cap.* IV. Pag. 58. *Quaest.* 2. *An per temporariam nativitatem aliqua fiat in Christo naturarum confusio?* Verbum, quod divinae naturae hypostasis est, ita humanam naturam assumpsit, ut una et eadem esset divinae et humanae naturae hypostasis ac persona: quo factum est, ut tam admirabilis conjunctio utriusque naturae actiones et proprietates conservaret. — *Quaest.* 4. *Utrum omnia supra naturae ordinem in Christi conceptione facta sint?* — Pag. 60: in ipso temporis articulo perfectus Deus et perfectus homo fuit; — ut primum cum corpore anima conjuncta fuit, ipsa etiam divinitas cum corpore et anima copulata est; quare simul corpus formatum atque animatum est, corpori et animae divinitas conjuncta: ex quo fit, ut eodem temporis puncto perfectus Deus et perfectus homo esset.

Ueber das Mysterium der Menschwerdung s. die Antworten auf *Quaest.* 7. Pag. 62; auf *Quaest.* 11. Pag. 66. — Ferner heisst es in *Cap.* V. Pag. 69:

Quaest. 2. *Sensitne anima Christi cruciatus?* — Nam etsi personae divinae humana natura conjuncta fuit, tamen propter eam conjunctionem nihilominus passionis acerbitatem sensit, quam si

ea conjunctio facta non fuisset, cum in una J. Ch. persona utriusque naturae, divinae et humanae, proprietates servare sint: atque idcirco, quod erat passibile et mortale, passibile et mortale permansit, rursus vero, quod impassibile et immortale fuit, qualem esse divinam naturam intelligimus, suam proprietatem retinuit.

In Beziehung auf den Tod, welchen die Person Jesu erduldet hat, heisst es in d. Antw. auf *Quaest.* 6. Pag. 73:

Praeterea cum Christus verus et perfectus homo fuerit, vere etiam mori potuit: moritur autem homo, cum anima separatur a corpore. Quare cum Jesum mortuum esse dicimus, id significamus, ejus animam a corpore divisam esse, neque tamen concedimus divinitatem sejunctam a corpore, quin potius constanter credimus et confitemur, anima ejus a corpore divisa, divinitatem tum corpori in sepulchro, tum animae apud inferos conjunctam semper fuisse.

Vergl. übrigens noch §. 34. Anmerk. 6. — Mit dem römischen Lehrbegriffe stimmt der griechische überein; s. *'ΟΡΘΟΔ. 'ΟΜΟΛ.* Pag. 72:

Ἐρώτησ. λβ'. Ποῖον εἶναι τὸ δεύτερον ἄρθρον τῆς πίστεως; Καὶ εἰς ἕνα Κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν, τὸν Υἱὸν τοῦ θεοῦ, τὸν μονογενῆ, τὸν ἐκ τοῦ Πατρὸς γεννηθέντα πρὸ πάντων τῶν αἰώνων — γεννηθέντα, οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ Πατρί. —

Vergl. die Antworten auf *Ἐρώτησ. λγ'*; *λδ'*. Pag. 73; *λε'*. Pag. 77; *λς'*. Pag. 78; *λζ'*. Pag. 81; *λη'*. ebendas. Hier heisst es Pag. 82: *Δεύτερον διδάσκει τὸ ἄρθρον τοῦτο, πῶς ὁ Κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς ἐπῆρεν ἀληθινὴν ἀνθρωπότητα, καὶ ὄχι φαινομένην ἢ φαντασιώδη· — τότε παρευθὺς ἄνθρωπος τέλειος ἐγίνηκε, μὲ ὅλα του τὰ μέρη, καὶ μὲ ψυχὴν λογικήν· ἑσμιμένα μὲ τὴν θεότητα, καὶ κατὰ τὴν μίαν καὶ τὴν αὐτὴν ὑπόστασιν, ἤτον Θεὸς ἀληθινὸς καὶ ἄνθρωπος ἀληθινός.* — Pag. 83: *ἀκόμι εἶναι ἀναγκαῖον καὶ τοῦτο νὰ ἠξεύρωμεν, πῶς οὔτε ἡ θεότης ἄλλαξεν εἰς τὴν ἀνθρωπότητα, μήτε ἡ ἀνθρωπότης εἰς τὴν θεότητα· μὰ κάθα μία φύσις ἔμεινε τελεία, εἰς μίαν ὑπόστασιν, μὲ ὅλα τὰ ἰδιώματα της, ἔξω ἀπὸ τὴν ἁμαρτίαν, ὅσον πρὸς τὴν ἀνθρωπότητα.* — Pag. 91: — *Ἐρώτησ. μς'. Τί διδάσκει τρίτον τοῦτο τὸ ἄρθρον* [in Beziehung auf das Leiden der Person Christi am Kreuze]; *Πῶς ὁ Χριστὸς ἔπαθεν εἰς τὸν σταυρὸν κατὰ τὴν σάρκα, καὶ ὄχι κατὰ τὴν θεότητα· — ἀλλὰ μὴν ἡ θεότης ὡς ἂν ἔλαβε τὴν ἀνθρωπότητα, ποτὲ δὲν ἐχωρίσθηκεν ἀπ' αὐτὴν, οὔτε εἰς τὸν καιρὸν τοῦ πάθους, ἢ τοῦ θανάτου εἰς τὸν σταυρὸν, οὔτε μετὰ τὸν θάνατον· καλὰ καὶ ἡ ψυχὴ νὰ ἐχωρίσθηκεν ἀπὸ τὸ κορμί· μὰ ἡ θεότης οὔτε ἀπὸ τὸ κορμί, οὔτε*

ἀπὸ τὴν ψυχὴν ποτὲ ἐχωρίσθηκε· διὰ τοῦτο καὶ εἰς καιρὸν τοῦ θανάτου ἡ ὑπόστασις τοῦ Χριστοῦ ἦτον μία καὶ ἡ αὐτή.

S. auch die Antwort auf Ἐρώτησ. μθ'. Pag. 98; νς'. Pag. 106, wo sich Pag. 107. noch die ausdrückliche Erklärung findet, dass (nicht blos Christi Geist, sondern auch) Christi Fleisch auf eine geheime Weise im h. Abendmahle und folglich, durch die Transsubstantiation, auf der Erde (all)gegenwärtig sey:

Ὁ Χριστὸς εἶναι μόνον εἰς τὸν οὐρανὸν, καὶ ὄχι εἰς τὴν γῆν, κατὰ τὸν τρόπον τῆς σαρκὸς· — μὰ κατὰ τὸν μυστηριώδη τρόπον, ὅπου εὐρίσκεται εἰς τὴν θείαν εὐχαριστίαν, εἶναι καὶ εἰς τὴν γῆν ὁ αὐτὸς Υἱὸς τοῦ Θεοῦ, Θεὸς καὶ ἄνθρωπος.

Derselbe Lehrbegriff, ohne Abweichung, findet sich bei Metrophanes Critopulus Κεφ. γ'. Pag. 51—62; in Gennadii Conf. in *Turco-Graec. Lib.* II. *Cap.* VI—VIII. Pag. 114 seq.; ΚΑΤΗΧ. ἢ ΟΡΘΟΔ. ΔΙΔΑΣΚ. Pag. 28—39; ausserdem s. §. 34. Anmerk. 6.

§. 37.

Fortsetzung. — Wesentliche Abweichungen vom Dogma über die Person Christi.

Während die symbolischen Schriften der christlichen Kirche ausdrücklich erklären, dass Christus am Kreuze wirklich gestorben, dass er in die Hölle gestiegen, auferstanden und gen Himmel gefahren sey [1]), sprachen die Anabaptisten und Theosophen des 16. und 17. Jahrh. eine doketische Ansicht über die Person Christi aus [2]). Dagegen wich Menno Simonis von dem kirchlichen Lehrbegriffe über die Person Christi nur insofern ab, als er behauptete, dass der h. Geist das Fleisch Christi im Schose der Maria geschaffen habe [3]). Nach der Lehre der Quäker soll Christus einen irdischen und einen geistigen Leib besessen haben [4]). Die Socinianer behaupteten entschieden, dass Christus, obschon auf übernatürliche Weise entstanden, nur die menschliche Natur besessen habe, zweimal (sowohl vor dem Beginne, als auch nach der Ausführung seines Erlösungswerkes auf Erden) gen Himmel gefahren, und vergöttlicht worden sey. Die Ansicht von der doppelten Himmelfahrt wurde im 18. und 19. Jahrh. wiederholt ausgesprochen [5]).

1) Diese Lehre ist schon in den Symbol. Apostol., Nicaen. und Athanas. ausgesprochen; wenn im letzteren Symb. nur gesagt ist, dass Christus für uns gelitten habe, so folgt doch aus dem Zusatze: „resurrexit a mortuis" die Annahme, dass auch nach jenem Symb. Christi wirklicher Tod am Kreuze ausgesprochen wird. S. ausserdem Aug. Conf. *Art.* III; Art. Smalc. I. *Art.* IV. Pag. 303; Catech. min. *Art.* II. Pag. 370 seq.; Catech. maj. *Art.* II. Pag. 493 seq. Die Fragen, ob Christus „ante vel post mortem, — num anima tantum, an Divinitate sola, an vero anima et corpore descenderit, idque an spiritualiter, an vero corporaliter sit factum" werden von der F. C. *Art.* IX. Pag. 613. als unnütze Fragen abgewiesen, doch erklärt die *Compend. Doctr. Forma Art.* IX. Pag. 788, dass die ganze Person, Gott und Mensch, nach dem Begräbniss in die Hölle gestiegen sey. — Die oben angeführte einfache Lehre bekennt auch die reformirte Kirche, welche die allgemeinen Symbole angenommen hat, und zwar, ebenso wie die luther. Kirche, im Widerspruche gegen doketische und andere unkirchliche Ansichten über die Person Christi; vergl. auch F. C. Pag. 611; 623; 625. Calvin erörtert in s. *Instit. Lib.* II. *Cap.* XVI. Pag. 132, dass er den Ausdruck „infernum" für gleichbedeutend mit „sepulchrum" nicht halten könne; folglich war schon ihm die neuerlich allgemeiner gewordene Erklärung des Ausdruckes „descendere ad inferna" in der Bedeutung von „sepeliri" wohl bekannt. Ueber die Höllenfahrt Christi erklärt sich Calvin a. a. O. auf folgende Weise:

> Ergo si ad inferos descendisse dicitur, nihil mirum est, quum eam mortem pertulerit, quae sceleratis ab irato Deo infligitur. — Pag. 133: Si nunc roget quispiam, an tunc descenderit Christus ad infernos, quum mortem deprecatus est: respondeo, hoc fuisse exordium.

Zwingli sagt in seiner *Christianae Fidei — Expositio*, in *Opp.* II. Pag. 552 (b), mit Calvin übereinstimmend:

> Mortuus et sepultus nisi esset [Christus], quis verum hominem esse crederet? Hinc est, ut patres apostolici in symbolo adjecerint: Descendit ad inferos. Qua locutione usi sunt vice periphraseos, qua et veram mortem significarent. Inferis enim connumerari ex humanis abiisse est, et virtutem redemptionis ejus ad inferos quoque pervenisse.

Andere Fragen in oben angegebener Weise werden von Calvin nicht berührt; dasselbe ist auch in den symb. Schr. der reform. Kirche der Fall, indem sie nur den Aussprüchen der allgem. Symbole einfach folgen; s. Conf. s. Expos. brev. et simpl. *Cap.* XI. im *Corp. et Synt.* Pag. 17:

Credimus et docemus, — Jesum Christum vera sua carne, in qua crucifixus et mortuus fuerat, a mortuis resurrexisse, et non aliam pro sepulta excitasse, aut spiritum pro carne suscepisse, sed veritatem corporis retinuisse. — In eadem illa carne sua credimus ascendisse — Jesum Christum — in ipsum coelum supremum, sedem videlicet Dei et beatorum ad dexteram Dei Patris. — Pag. 18: — Dominus noster — exarmavit mortem — inferosque confregit.

Eccles. per Helvet. Conf. *Art.* XI. Pag. 68. Die Basil. vel Mulhus. Conf. *Art.* IV. Pag. 73. erklärt ausdrücklich, während die übrigen Symbole sich nur unbestimmt ausdrücken und dadurch nicht in directem Widerspruche mit der F. C. a. oben a. O. stellen, dass Christus als Mensch in die Hölle gestiegen sey:

Hunc Jesum Christum credimus — — secundum carnem sepultum descendisse ad inferos, et tertia die resurrexisse a mortuis.

Vergl. ferner die einfachen (unbestimmt sich ausdrückenden) Angaben in Gall. Conf. *Art.* XV. Pag. 81; Anglica Conf. Pag. 89; Art. XXXIX. *Art.* II. III. IV. Pag. 99; Scot. Conf. *Art.* IX. Pag. 113; X. Pag. 114; Eccles. Belgic. Conf. *Art.* XIX. Pag. 156; XX. Pag. 137; Conf. Tetrapol. *Cap.* II. Pag. 179.

Der Lehrbegriff der römischen Kirche über Christi wirkl. Tod, Christi Höllenfahrt, Auferstehung und Himmelfahrt lautet wie der lutherische, doch drückt er sich im Einzelen noch stärker aus, denn nach dem Satze, dass die Gottheit Christi nie von dessen Menschheit getrennt worden sey (s. §. 36. Anmerk. 9. das Citat Pag. 73), wird ausdrücklich, obschon mit Einschränkungen, von einem Tode und Begräbniss Gottes gesprochen. Die wichtigsten Lehrsätze der römischen Kirche für die oben angeg. Dogmen sind folgende: Catech. Roman. *Art.* IV. *Cap.* V. *Quaest.* 7. Pag. 74. zeigt, dass Christus freiwillig dem Tode sich hingegeben habe; Pag. 75:

Quaest. 8. *Cur Christum non modo mortuum, sed etiam sepultum esse dicimus?* — — Pag. 76. Neque vero hoc solum credimus, Christi corpus sepultum esse, sed illud praecipue his verbis credendum proponitur, Deum sepultum esse, quemadmodum ex fidei catholicae regula verissime etiam dicimus Deum mortuum et ex virgine natum esse; nam cum divinitas nunquam divisa fuerit a corpore, quod in sepulchro conditum est, recte confitemur Deum sepultum esse. — *Quaest.* 9. *Quae circa mortem et sepulturam Christi sunt maxime observanda?* — Duo —: alterum, Christi corpus in sepulchro nulla ex parte corruptum esse; — alterum, — — sepulturam scilicet, passionem etiam et mortem

Christo Jesu, ut homini, non ut Deo convenire, nam pati et mori in humanam tantum naturam cadunt. — *Art.* V. *Cap.* VI. Pag. 85. *Quaest.* 1. *Quis est quintus articulus, quidque ejus prima pars complectitur?* Descendit ad inferos, tertio die resurrexit a mortuis. — — Hoc nobis credendum proponitur, Christo jam mortuo, ejus animam ad inferos descendisse, ibique tam diu mansisse, quam diu ejusdem corpus in sepulchro fuit. His autem verbis simul etiam confitemur, eandem Christi personam eo tempore et apud inferos fuisse et in sepulchro jacuisse. — *Quaest.* 2. *Quid hic inferorum vocabulo intelligendum est?* Inferi hoc loco pro sepulchro non accipiuntur, ut quidam non minus impie, quam imperite putaverunt: — verum inferorum nomen abdita illa receptacula significat, in quibus animae detinentur, quae coelestem eatitudinem non sunt consecutae. — *Quaest.* 4. *Utrum anima Christi potentia tantum, an etiam re ipsa ad inferos descendit?* Non est existimandum, cum sic ad inferos descendisse, ut ejus tantummodo vis ac virtus, non etiam anima eo pervenerit: sed omnino credendum est, ipsam animam re et praesentia ad inferos descendisse. — *Quaest.* 5. *An aliquid dignitati Christi descensu ad inferos detractum est?* Etsi Christus ad inferos descendit, nihil de ejus summa potestate detractum est, neque ejus sanctitatis splendor macula aliqua adspersus, cum potius hoc facto — Filium Dei esse — comprobatum sit. — Ceteri enim omnes captivi descenderunt, ipse vero inter mortuos liber et victor, ad profligandos daemones. — Christus descendit, non ut aliquid pateretur, verum ut sanctos et justos homines ex misera illius custodiae molestia liberaret, eisque passionis suae fructum impertiret. — *Quaest.* 6. *Quibus de causis Christus ad inferos descendere voluit?* Docendum est, propterea Christum Dominum ad inferos descendisse, ut ereptis daemonum spoliis sanctos illos Patres ceterosque pios e carcere liberatos secum adduceret in coelum etc. — *Quaest.* 7. *Quis est alterius partis quinti articuli sententia?* — Postquam Christus — in cruce spiritum emisit et eadem die vespere sepultus est, — tertio a morte die, qui fuit Dominicus, summo mane illius anima corpori iterum conjuncta est, atqui ita is, qui triduum illud mortuus fuerat, ad vitam, ex qua moriens discesserat, rediit et resurrexit. — *Quaest.* 8. *Alienane virtute, ut ceteri homines, an vero propria vi Christus resurrexit?* — intelligendum est, Christum a mortuis — sua vi ac virtute resurrexisse.

Vergl. noch *Quaest.* 12. u. 13. — *Art.* VI. *Cap.* VII. Pag. 101—110 behandelt die Sätze: „Adscendit ad caelos, sedet ad dexteram Dei Patris omnipotentis", spricht sich u. a. auch über die Nothwendigkeit der Himmelfahrt Jesu aus und erklärt Pag. 102:

Neque vero solum ut Deus, praepotenti divinitatis virtute in coelos adscendit, sed etiam ut homo est. Quamvis enim naturali vi id fieri non potuerit, tamen virtus illa, qua beata Christi anima praedita erat, corpus, ut libuit, movere potuit: corpus vero, quod jam gloriam adeptum erat, moventis animae imperio facile parebat. Atque hac ratione ut Deus et ut homo est, Christum in coelum sua virtute adscendisse credimus. — *Quaest.* 3. *Quo sensu Christus — dicitur sedere ad dexteram Patris?* — Sedere autem hoc loco non situm et figuram corporis significat, sed eam regiae summaeque potestatis ac gloriae firmam et stabilem possessionem, quam a Patre accepit, declarat.

Für die Lehre der griechisch-catholischen Kirche s. §. 36. Anmerk. 9; ferner *'ΟΡΘΟΔ. 'ΟΜΟΛ.* Pag. 94:

Ἐρώτησ. μή'. Τί διδάσκει — τὸ ἄρθρον τοῦτο [sc. *τέταρτον*]; *Περὶ τῆς ταφῆς τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ· πῶς καταπῶς ἔπαθε κυρίως καὶ ἀληθῶς εἰς τὸν σταυρὸν ἀπάνω· οὕτως καὶ ἀπέθανεν ἀληθῶς· καὶ ἀληθῶς ἐτάφη εἰς τόπον ἐπίσημον· καὶ τοῦτο ἔγινεν ὄχι χωρὶς αἰτίαν, μὰ διὰ νὰ μὴν ὑποπτεύεται τινας ὕστερον περὶ τῆς ἀληθοῦς αὐτοῦ ἐκ νεκρῶν ἀναστάσεως.* — Pag. 98. *Ἐρώτησ. μθ'. Ἀνάμεσα εἰς τὰ εἰρημένα ἐπεθύμουν νὰ ἔμαθα περὶ τῆς ψυχῆς τοῦ Χριστοῦ, εἰς ποῖον τόπον νὰ εὑρίσκετο ὕστερα ἀπὸ τὸν θάνατόν του πρὶν τῆς ἀναστάσεως; Ἡ ψυχὴ — τοῦ Χριστοῦ ἔστεκε καὶ νὰ χωρισθῇ ἀπὸ τὸ σῶμα, ἦτον πάντοτε ἑσμιμένη μὲ τὴν θεότητα.* — Pag. 99. *Καὶ ἀπὸ τὸν ᾅδην ἐλύτρωσε τὰς ψυχὰς τῶν ἁγίων προπατόρων, καὶ τὰς ἔβαλεν εἰς τὸν παράδεισον.*

Ausdrücklich wird in der Antwort der angef. Frage erklärt, dass sich von der Höllenfahrt Christi mit der Gottheit keine (biblische) Nachricht finde, doch werde in vielen Kirchenhymnen von jener gesprochen, — und nur nach den Kirchenhymnen wird die Höllenfahrt Christi mit der Gottheit in der *'Ορθοδ. 'Ομολ.* angenommen. — Ueber das Leiden, Sterben und die Auferstehung Jesu s. auch die Antworten auf *Ἐρώτησ. νγ'.* u. *νδ'.* Pag. 103. Ueber die Himmelfahrt und das Sitzen Christi zur Rechten Gottes s. *Ἐρώτησ. νς'.* Pag. 106, wo erklärt ist, dass Christus mit dem Leibe, welcher gelitten hatte und auferstanden war, gen Himmel gefahren sey und zur Rechten Gottes sitze, dass aber auch (Pag. 107)

ἄνθρωπος μόνος ἀνέβηκεν εἰς τὸν οὐρανὸν, διατὶ ὡς Θεὸς πάντοτε εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ εἰς πάντα τόπον.

Ganz dieselbe Lehre stellt Metrophanes Critopulus auf *Cap.* III. Pag. 59—62., ebenso die *ΚΑΤΗΧΗΣΙΣ ἢ 'ΟΡΘΟΔ. ΔΙΔΑΣΚ. Ἀρθρ. Δ'.* Pag. 33—37; *Ἀρθρ. Ε'.* Pag. 37. — *Ἀρθρ. ς'.* Pag.

39. S. auch *Heineccii Abbildung der alten und neuen Griechischen Kirche* II. S. 135 ff.

Die Bekenntnissschrift der Arminianer Conf. s. Declar. *Sententiae Pastorum, qui — Remonstrantes voc. Cap.* VIII. Pag. 116. enthält nur die einfachen Aussprüche der allgemeinen öcumen. Symbole; für den Lehrbegriff der Socinianer s. Catech. Racov. *Quaest.* 378: Christum „vere mortuum fuisse, nec tamen in morte relictum." Dass Christus, als Religionsstifter, Gottmensch (hominem divinum, s. auch Anmerk. 5) gewesen sey, wird in der Antwort von *Quaest.* 20. daraus bewiesen, dass er von den Todten auferweckt worden sey; dann heisst es

Quaest. 22. *Doce igitur cum fuisse a mortuis a Deo excitatum.* A mortuis cum a Deo excitatum fuisse, hinc apparet: Primum, quod fuerint multi illico post mortem ejus, qui constantissime adfirmarunt, quod eum a mortuis excitatum vidissent, et propter hoc ipsum, quod eum excitatum a mortuis adfirmarent, multas calamitates pertulerunt, quidam vero etiam vitae discrimen adierunt. Deinde innumerabiles alii, a prioribus idem accipientes et ingentes calamitates et mortes longe acerbissimas ejusdem rei causa subierunt. Ex quo efficitur necessario, aut Jesum a mortuis excitatum esse, aut illos idcirco, quod tanta constantia asseverabant rem, quam falsam esse noverant, tot calamitatibus sese implicare, ac mortes etiam longe tristissimas perferre voluisse. Posterius fieri nulla ratione potuit, cum ipse communis sensus id abunde refellat. Quare prius omnino verum esse apparet. — *Quaest.* 384. *Expone — qua ratione resurrectione Christi atque ad eum modum ipsius morte de resurrectione nostra et vita aeterna confirmati simus?* — morte et resurrectione Christi certi sumus facti de nostra resurrectione. — *Quaest.* 386. — *perspicio, longe plus in resurrectione, quam in Christi morte situm esse in nostrae salutis negotio.* Ita prorsus res habet.

Ueber die Auferstehung Christi s. Catech. Racov. *Quaest.* 459—466. Gemäss der Antwort auf *Quaest.* 467. soll Christus „corpus immortale, gloriosum, potens, spirituale" haben; über die Himmelfahrt s. *Quaest.* 469 seq. und Anmerk. 5. Ueber das Sitzen Christi zur Rechten Gottes s. *Quaest.* 471 seq.; in d. Antwort von *Quaest.* 472. ist u. a. gesagt: „quod Christus — — morti ac inferno dominetur;" s. dazu *Quaest.* 475. Ueber die Höllenfahrt Christi findet sich weiter keine Erklärung im Catech. Racov.; die Socinianer erklärten sie aber als den natürlichen Zustand der vom Leibe getrennten Seele Jesu. Ueber die Himmelfahrt Christi s. Anmerk. 5. — Für die Lehre der Mennoniten, welche keine Eigenthümlichkeiten in Beziehung auf die angeg. Dogmen enthält, s. Brevis Conf. *Art.*

XV. u. XVI. bei Schyn I. Pag. 189 seq. Brevis 'ΟΜΟΛΟΓΙΑ *Art.* VII. u. VIII. Pag. 95 seq.; — ausserdem s. Anmerk. 3. — Die *Apologie* von Barclay spricht zwar im orthodox-kirchlichen Sinne von dem Tode (Pag. 63; 69 — 74. u. anderw.), erwähnt die „ascensio Christi" (Pag. 46.), deren Wirkung sey „doctores et pastores mittere ad consummationem Sanctorum" — und aus dem Begriffe der „ascensio Christi" ergibt sich der Begriff einer Auferstehung Christi, doch wird von dieser nicht gesprochen, ebenso wenig von einer Höllenfahrt Christi; übrigens s. Anmerk. 4.

2) Die doketische Vorstellung von einem himmlischen, höheren Körper, die unter den Gnostikern der alten Kirche entstanden und gewöhnlich war, kehrte unter den Fanatikern in und nach dem Zeitalter der Reformation oft wieder, namentlich war sie unter den Anabaptisten (vergl. F. C. Pag. 623. und die Ansicht von Menno Simonis in der folg. Anmerk.) und Theosophen heimisch, doch bei den zuletzt genannten in einem uneigentlichen, allegorischen Sinne; s. Weigels u. and. Theos. Schriften in Dr. *G. J. Plancks Gesch. der protest. Theol. von der Konkordienformel an bis in die Mitte des* 18. *Jahrh.* S. 73 ff. Andere, wie Schwenkfeld und dessen Anhänger, fassten die menschliche Natur Christi in eutychianischer Vorstellung auf; s. *Schwenkfelds Zweites Buch des anderen Theils des Epistolars.* S. 96. *Vom Artikel: Aufsteig zum Himmel;* S. 103. *Von der Rechten Hand Gottes, dass sie nichts anders ist denn Christus;* S. 106:

> So heisst nu Jesum auffgenommen in Himmel und sitzen zu der Rechten Gottes nichts anders, denn dass das Fleisch oder der Leib Christi von Gott in alle Macht und Herrlichkeit seiner Rechten — gesetzt ist im göttlichen himmlischen wesen. Dass Christus auch nach der Menschheit von Gott, seinem Vater, alle Macht im Himmel und Erden empfangen hat.

Vergl. S. 111. *Von den zweien Naturen in Christo;* S. 1009. *Spennige vnnd widerwertige Leer dieser zeit. Art.* III. u. anderw. Da aus der doketischen Vorstellung von einem Scheinkörper die Ansicht folgte, dass Christus nicht wirklich getödtet worden und gestorben sey, so nahmen auch die meisten evangelischen Bekenntnissschriften hierauf Rücksicht und erklärten ausdrücklich den Glauben an das wirkliche Leiden und Sterben Jesu (s. Anmerk. 1), und die F. C. sowohl (Pag. 625.), als auch die Conf. s. Expos. brev. et simplex (Pag. 17. im *Corp. et Synt.*) verwarfen entschieden den Eutychianismus und Schwenkfeldianismus. Unter den späteren Vertheidigern unkirchlicher Ansichten in Beziehung auf die Person Christi ist noch Heinrich Morus (*Dialogi de attributis et providentia Dei,*

in *H. Mori Opp. philos. Lond.* 1679.) zu bemerken, welcher, wie einst Hugo a S. Victore, behauptete, die präexistirende Seele Jesu sey mit der Gottheit vereinigt gewesen.

3) Schyn II. Pag. 164:

— hoc verissimum est, quod Menno ex nimis anxia sollicitudine, ne sanctus Servator a peccato originali purus haud dici posset, si statuatur, ipsum ex Maria virgine carnem suam assumsisse et accepisse, maluerit hanc amplecti sententiam, Christi carnem a Spiritu S. quoque esse productam; quia enim Mariam non ab omni peccato et praesertim originali liberam credebat, nullas videbat ipsi sufficientes rationes, quomodo ille purus ex illa impura et ab omni labe peccati plane mundus in mundum venire potuisset.

Vergl. hierzu Pag. 241; aber nach dem Synodalbeschluss von Strassburg 1555. (Pag. 165.):

pro certo statuerunt, Christum suam carnem et sanguinem a Maria accepisse.

Dagegen drückt sich im orthodox-kirchlichen Sinne die Brev. Conf. *Art.* VIII. aus, bei Schyn I. Pag. 181; ebenso die Brev. *'OMOΛ. Art.* V. Pag. 91.

4) *Theologiae verae Christ. Apolog. a* Rob. Barclaio. *Thes.* XIV. Pag. 288; 289:

Caro enim (externam carnem intelligo, imo talem, qualis erat illa Christi, in qua vixit et ambulavit in terris —) de carne tantummodo participare potest, sicut et Spiritus de Spiritu. — Corpus — hoc et caro ac sanguis Christi intelligendus est de divino et coelesti semine. — Pag. 290. Sicut igitur Christus habebat externum et visibile corpus aut templum, quod originem traxit a Maria virgine, ita etiam spirituale corpus Christus habebat, per quod ille, qui erat verbum in principio cum Deo et erat et est Deus, revelavit semetipsum filiis hominum omni aetate etc. — Et sicut corpus aut templum externum Christus vocabatur, ita non minus proprie, longe antequam externum illud corpus fuit, spirituale hoc corpus vocabatur Christus: hinc ait Apostolus 1. Cor. 10, 3. 4. *Quoniam patres omnes* etc. Hoc non aliter nisi de spirituali Christi corpore intelligi potest: quod spirituale Christi corpus — et velatum et absconditum quodammodo erat sub externo templo et corpore Christi, ita ut Judaei Christum, de illo enarrantem, intelligere minime potuerint, et non Judaei solum, sed e discipulis suis multi durum sermonem putarint etc.

5) Die Socinianer behaupten, dass Christus von Natur wahrer Mensch gewesen sey, dass er aber doch auch etwas Göttliches in sich gehabt habe, so dass man ihn den Sohn Gottes nennen und von ihm sagen konnte, dass er in gewisser Beziehung der Gottheit theilhaftig gewesen sey. Die Socinianer erkennen die wundervolle Empfängniss und Geburt Jesu an, lassen ihn vor dem Antritte seines Amtes und nach der Auferstehung gen Himmel gefahren und vergöttlicht worden seyn; auch wegen seiner wundervollen Geburt und der ihm verliehenen Verherrlichung nennen sie ihn wohl Gott, aber sie denken dann die Gottheit Jesu immer im subordinatianischen Verhältnisse zur Gottheit des Vaters; s. hierzu §. 26. S. 329 ff. So erscheint Christus den Socinianern als ein göttlich geweihter, wunderbar in das Leben eingeführter und wunderbar aus dem Leben genommener Mensch, welcher die Bestimmung hatte, den Glauben an die Unsterblichkeit, besonders durch die Auferstehung (s. Anmerk. 1.), als die Hauptlehre und die Unsterblichkeit selbst unter den Menschen sowohl zu begründen, als auch auszuführen. — Catech. Racov. *De Cognitione Christi.* Pag. 120.

Quaest. 95. *Quaenam ea sunt, quae ad personam ipsius referuntur?* Id solum, quod natura sit homo verus, quemadmodum ea de re crebro Scripturae Sacrae testantur, inter alias 1. Tim. II, 5. — et 1. Cor. XV, 21. — *Quaest.* 96. *Ergo Dominus Jesus est purus homo?* Nullo pacto. Etenim est conceptus e Spiritu Sancto, natus ex Maria virgine, eoque ab ipsa conceptione et ortu Filius Dei est, ut ea de re Luc. I, 35. legimus. — Ut alias causas non afferam, quas postmodum in Jesu Christi persona deprehendes, quae evidentissime ostendunt, Dominum Jesum pro puro homine reputari nullo modo posse. — F. Socini *Brevis Instit.* I. Pag. 654: Divina ista Christi filiatio eatenus tantum ad ejus naturam aliquo modo referri potest, quatenus id respicit, quod Christus divini spiritus vi sine viri ope in virginis utero conceptus et formatus sit. Nam hujusce rei causa cum Dei filium vocatum iri, ipsius Dei angelus ipsimet virgini praedixit Luc. I, 35. et quidem consequenter Dei filium proprium et unigenitum, cum nemo alius hac ratione et ab ipso primo ortu Dei filius unquam extiterit. — Catech. Racov. *Quaest.* 97. *Dixeras paulo superius Dominum Jesum natura esse hominem, an idem habet naturam divinam?* Nequaquam, nam id non solum rationi sanae, verum etiam divinis literis repugnat. *Quaest.* 98. *Cedo, qui rationi sanae repugnet?* Primo ad eum modum, quod duae substantiae proprietatibus adversae coire in unam personam nequeant, ut sunt mortalem et immortalem esse, principium habere et principio carere, mutabilem et immutabilem existere. Deinde, quod duae

autem personam singulae constituebant in causa personae vic-
timae, reorum, accusatorum, testium, iudicum, praetoris, pa-
troni, atque his fere fabulis tabulae erant, quae nunc non in usum
iocum proferuntur omnes sine ullorum reprehensione agentium.
Quid? Ille, qui Ilionam, quae Priamo nupta fuerat, ducebat, quae
tandem ei dos data est? Quae Priamo nupta fuerat, quae ei
nata, quid illi reperiebatur? Promissum hic erat dotatum,
quae nata, nata; nubere ei Helenen ius nullum erat, ne ducere
quidem. Ubi ea nata, ubinam vixit et corpus ad eum modum in-
tactum? Quae nata, nata; quae vixit, vixit; quae intacta, intacta.
Ius nullum erat, ne corpus. Aufertur personae vocationem.
Hi, ut autumo, fictae per se concludunt personae, ita homines per
se ipsi ficti atque imaginarii, quos ego in hoc genere nullos esse
patiebar, sedebant. Ubinam habent autumo Lollianae? Ubinam ea-
rumdem, quae Roscianae solent? Ubinam habitat Ilionam ducens?
Ubinam Priamo nupta fuerat? Ubinam Helena? Ubinam Ilionae
nuptiae Priamique? Ubinam ea, quae ex his? Ubinam ea, quae
ex ceteris? Ubinam ego? Quo ingressus? Ubi adhibui rationem
aut cogitationem? Ubi quae ingressus? Ubi adhibui? Ubinam
Pacis dum fabulas agebam? Ubinam Pacis? Ubinam Pacis? Ubinam
Pacis agentibus amicis? Ubinam Ulixeus cecidit ora ferio de
Pacis? Ubinam Pacis? Ubinam Pacis? Ubinam Pacis? Ubinam
Pacis? Ubinam Pacis? Ubinam Pacis? Ubinam Pacis? Ubinam
eam poenam ultimam ne dum semel exacto Ilionae Ilium. Ipsum
illud, atque ipsi Ilionae Ilium. Ipsum illud, atque ipsi Ilionae
Ilium. Ipsum illud, atque ipsi Ilionae Ilium. Ipsum illud, atque
ipsi non? Singulorum quidem relatores, quum de his non ha-
berent, nisi dum ea, quae in fictionis habebat, proponas
subtrahendum, ne nulla esse possint.

Ita fictae personae, ficti homines, ficta rationes, ficta
oratio sed ficta fabulis haec omnia, hoc Clodius diu desiderat,
ubi eiusdem reprehendatur ineptia. — Vergil. Bucol. Eclog. III
Dic mihi, Damoeta, cuium pecus? an Meliboei?
Damoeta. Dic, cuium pecus, quando ego Aegona quaero?
Meliboeus. Non verum id, sed me pastum simul? Ant. Ita, ni-
mirum. Cic. Ita, ni fallor.

Ita fictae personae, ficti homines, ficta oratio. — Cic. Orator ad
Brutum. I, 2. Fig. 63.

Ita fictae personae, ficti homines, ficta oratio, nam quum ad ver-
borum ineptias accessisset, ad rerum ineptias descendit. Ita fictae
personae, ficti et pueri et adulti. Non quod ipsum Ilium
Ilionae Ilium. Ipsum illud, atque ipsi Ilionae Ilium. Ipsum illud,
atque ipsi Ilionae Ilium. Ipsum illud, atque ipsi Ilionae Ilium.

Deo ea didicerit, quae humano generi patefacienda per ipsum erant, adeo est verisimile, ut aliter fieri non potuisse videatur.

Im Folgenden widerlegt Socinus den Einwurf, dass man bei der ersten Himmelfahrt Christi an ein Aufsteigen im allegorischen Sinne denken könne. In der *Brev. Instit.* I. Pag. 715. sagt Socinus ferner:

— nihil verisimilius et verbis ipsius Christi et hic et alibi magis consentaneum — quam ipsum Christum, postquam natus est homo et antequam munus sibi a Deo Patre suo demandatum obire inciperet, in coelo, divino consilio atque opera, fuisse et aliquamdiu ibi commoratum esse, ut illa ab ipso Deo audiret et praesens apud ipsum, ut ipsa Scriptura loquitur, videret, quae mundo mox annunciaturus et patefacturus ipsius Dei nomine erat.

Im Folgenden beweist Socinus daraus, dass ja Moses auf den Sinai gestiegen sey, mit Gott sich unterredet und von Gott dessen Willen offenbart erhalten habe, die Möglichkeit, dass Christus auch, vor dem Beginn seines Erlösungswerkes auf Erden, in den Himmel gestiegen und von Gott belehrt worden sey, denn

ut Mosis Christum, sic montis Sinai coelum antitypum esse, apertissimum est. — — Tantum dic quaeso, cur Evangelistae in sua historica de Christo narratione istius ejus in coelum ascensus nullam mentionem fecerunt? — In promtu causa est, cum res ista ejusmodi fuerit, quae a nemine conspecta sit, nec porro plane conspici a quoquam potuerit. Et priores quidem tres Evangelistae ne verba quidem vel ipsius Christi, vel alterius cujuspiam ulla commemorant, unde res ista intelligi possit; cum tamen quartus et postremus, hoc est, Joannes et ipsius Christi multa et Joannis Baptistae quaedam recenseat, unde illa aperte intelligitur, si modo ea, ut sonant, et proprie accipiantur, ut sane fieri debet, cum aliter fieri debere non constat.

Vergl. Catech. Racov. Pag. 841. Fast wörtlich schliesst sich Ostorod in seiner *Unterrichtung* S. 94 ff. an das aus Socinus *Instit.* angeführte Citat an; er beruft sich auch auf das Besteigen des Sinai von Moses, um Christi erste Himmelfahrt zu beweisen. Ausserdem sagt er noch a. a. O.:

Denn gewisslich, wo Christus im Himmel gewesen ist, nachdem er schon ein Mensch war, so muss er nothwendig daselbst hinaufgestiegen oder genommen seyn, nachdem er ein Mensch geboren war, obwohl solches schon im geringsten nicht in der h. Schrift gelesen würde. Aber darnach sagen wir, dass es geschrieben sey, denn so lesen wir Joh. 3, 13: Niemand ist in den Himmel gestiegen (so stehen die Worte im Griechischen und nicht,

wie sie Luther vertiret), nur der vom Himmel gestiegen ist, des Menschen Sohn, der im Himmel war. Siehestu, dass hie ausdrücklich affirmiret wird, dass des Menschen Sohn, das ist, Christus der Mensch in den Himmel hinaufgestiegen sey. Diese wort aber hat Christus selber geredt noch zuvor, ehe er sichtbarlicherweise gen Himmel genommen ist; wird deshalben aus denselben offenbar, dass Christus der Mensch in den Himmel zuvor, ehe er sichtbarlich dahin genommen, gestiegen und also wieder von dannen genommen sey. Welches sich denn gänzlich so gebührete. — — Dass aber nicht Jemand gedenken möcht, als were es unmöglich oder ungewöhnlich, dass ein Mensch vor seinem Tode könne in dem Himmel seyn und wieder von dannen kommen, der bedenke nur, was der Apostel Paulus von ihm selber gezeugt hat, nämlich, dass er in den dritten Himmel genommen und im Paradiess gewesen sey. 2. Cor. 12, 2.

Ausser der eben angef. Erklärung Ostorods über die zweite Himmelfahrt s. auch das Citat aus F. Socin. *Brev. Inst.* Pag. 654. in §. 22. S. 291; ebendas. über die Vergöttlichung Christi. Ausserdem s. oben Anmerk. 1.

Die Ansicht der Socinianer von einer mehrmaligen Himmelfahrt Jesu wurde, obschon auf eine andere Weise, im 18. Jahrh. wiederholt vom Engländer Wilhelm Whiston, welcher in seinen 1709 zu London in englischer Sprache erschienenen Reden behauptet hatte, dass Christus nach der Auferstehung mehrmals, namentlich aber am Morgen und am Abend des Auferstehungstages gen Himmel gefahren sey; s. *Jo. Schmid Diss. Theolog. Wilhelmo Whistono multiplicem Christi in coelos adscensionem propugnanti opposita. Lips.* 1712. Vergl. *Acta Eruditorum Suppl.* IV. *Sect.* IX. Pag. 396 seq. Im 19. Jahrh. nahm es Kaiser in s. *Monogramm. theolog. christ. dogm. Erl.* 1819, — der Ansicht Whistons folgend —, als möglich, aber nicht als gewiss an, dass Christus nach seiner Auferstehung mehrmals, namentlich am Auferstehungstage, gen Himmel gefahren und auf die Erde wiederzurückgekehrt sey; Kaiser sagt a. a. O. Pag. 147:

Jesum variis temporibus post resurrectionem ad altiora adscendisse et semper suam vim in terra exserere posse; secundum Joh. 20, 17. eo ipso die, quo Jesus resurrexit, etiam adscendisse in coelos et rediisse in terram videtur. Potest igitur innui, Jesum evanuisse quasi ad coelos evolantem alio tempore Hierosolymis (Marc. 16, 19), alio tempore in Galilaea (Matth. 28, 16 seq.), itemque tempore alio in monte olivarum (Luc. 24, 50; Act. 1, 12). At haec incerta sunt, cum relationis differentia etiam ex varia archetypi et aramaei textus versione explicari queat.

§. 38.

Beschluss. — Streitigkeiten über das kirchl. Dogma und Ausdeutungen desselben.

Da Christus, der Kirchenlehre gemäss, zum vollen Besitze der göttlichen Majestät, auch nach seiner menschlichen Natur, durch die Auferstehung und Himmelfahrt gelangte, so sprach man von einem Stande der Erniedrigung, — *status exinanitionis* — und der Erhöhung, — *status exaltationis* [1]). In Beziehung auf die *exinanitio* stritt man sich in der lutherischen Kirche darüber, ob sie in einer κένωσις oder κρύψις der göttlichen Eigenschaften bestanden habe [2]), und in Beziehung auf die *exaltatio* erregte man einen lebhaften Streit über die Höllenfahrt Christi [3]). Gegen den Synkretismus vertheidigte Calov und dessen Partei den streng kirchlichen Lehrbegriff über die Person und die Naturen Christi [4]). Mit dem 18. Jahrh., und besonders seit die Kantische Philosophie auftrat, hörte immer mehr die Bedeutung der altkirchlichen Ansicht von der Person Christi auf; die Lehre von der Theanthropie Christi erhielt durch die neueren speculativen Philosophien moralische und idealistische Deutungen [5]). Dass Christus wirklich gestorben war, wurde oft geläugnet, daher die Auferstehung Jesu oft nur als ein natürliches Ereigniss betrachtet, oft geistig gedeutet, selbst als Mythus angesehen wurde [6]), und sowohl über die Höllenfahrt, als auch über die Himmelfahrt Christi traten in neuerer Zeit ausdeutende Ansichten hervor [7]).

1) Die Ausdrücke exinanitio und exaltatio entstanden nach der Uebersetzung der Vulgata aus Philipp. 2, 6—11; vergl. dazu 2. Cor. 8, 9; Hebr. 8, 1. Die F. C. spricht sich über beide Stände aus, doch ohne Stufen jener Stände aufzuzählen; vergl. F. C. Pag. 608; 767; 779. Von den Gegenständen, welche durch die Begriffe exinanitio und exaltatio bezeichnet werden, redet auch Calvin *Instit. Lib.* II. *Cap.* XVI. Pag. 130 seq., doch ohne jene Ausdrücke zu gebrauchen und besondere Stände der Er-

niedrigung und Erhöhung anzuführen; dasselbe ist auch in den symbolischen Schriften der reformirten Kirche der Fall; s. die Citate in §. 37. Anmerk. 1. Dagegen sagt die arminianische Conf. s. Declaratio *Sententiae Pastorum, qui — Remonstrantes voc. Cap.* VIII. Pag. 116, dass Christus sein Werk

> partim jam olim in his terris, sub statu humilitatis et exinanitionis fideliter administravit, partim etiam nunc in coelo, sub statu gloriae et exaltationis gloriose administrat. Ad priorem statum pertinent articuli sequentes: passus sub Pontio Pilato, crucifixus, mortuus et sepultus, descendit ad inferos. — Ad posteriorem referendi sunt isti: Tertia die resurrexit a mortuis, ascendit ad coelos, sedet ad dexteram Dei Patris omnipotentis, inde venturus est ad judicandum vivos et mortuos.

Im Catech. Racov. findet sich von einem status exinanitionis Nichts erwähnt, — denn er lehrt, wie in §. 37. Anmerk. 5. erörtert ist, dass Christus nur die menschliche Natur besessen habe und nur in gewisser Hinsicht Gottmensch genannt werden könne; dagegen konnte der Catech. allerdings von einem status exaltationis sprechen (s. *Quaest.* 387; *Quaest.* 459–475), — gemäss der Lehre von einer Apotheose Christi. Die mennonitischen Symbole (s. §. 37. Anmerk. 1) enthalten Nichts über eine Scheidung der Stände und Stufen derselben; dasselbe gilt von Bancl. Apologia. Dagegen weisen die in §. 37. Anmerk. 1. aus dem römischen Catechismus angef. Stellen offenbar auf die Scheidung von einer Erniedrigung und Erhöhung Christi, und zwar im Sinne der lutherischen Kirchenlehre, hin; s. hierzu auch die a. a. O. mitgetheilten Stellen und Citate aus griechischen Bekenntnissschriften. — Da die lutherische Concordie keine Stufen jener Stände der Person Christi angibt, so war es natürlich, dass die Theologen der späteren lutherischen Kirche in den Angaben der Stufen des Standes der Erniedrigung und des Standes der Erhöhung Christi nicht übereinstimmten. Die Abweichungen entstanden besonders daher, dass Einigen die Darstellung des apostolischen Symbolum in Luthers Catechism. Art. 2., Anderen die Stelle Phil. 2, 6 ff. zur Norm diente. Manche nahmen nur drei Stufen der Erniedrigung an, wie früher Calov (IV. Pag. 618) und neuerlich Ammon (*Summa* Pag. 199), indem sie der oben angeführten Stelle folgten; sie bestimmten die Stufen: „1) exuit filius Dei se ipsum dignitate coelesti; 2) formam servilem adoptavit; 3) susceptа provincia ad mortem usque functus est." Andere setzten die Erniedrigung Jesu in die vier Stufen: „Empfängniss, Zunehmen an Alter und Weisheit, Gehorsam und Begräbniss"; so Gerhard (I. S. 531) und dessen Schule; Andere nahmen fünf Stufen an, blieben sich aber in der

Angabe derselben nicht gleich; Baumgarten nennt (II. S. 297): „niedrige Geburt, Erziehung, Verfolgung und Leiden, Tod, unehrliches Begräbniss"; Buddeus (Pag. 828): „Geburt, Beschneidung, Reinigung, Erziehung und Leiden, Tod und Begräbniss"; Reinhard (S. 367): „niedrige Umstände, Beschwerden der Jugend, Gehorsam gegen das mosaische Gesetz, Verfolgung, Leiden und Tod." Andere (wie Baier, Seiler) zählten sieben Stufen, wichen aber auch in den Angaben ab. Carpov nahm sogar acht Stufen an. Die meisten Dogmatiker folgten der Angabe von fünf Stufen der Erniedrigung. Auch in Beziehung auf die Stufen der Erhöhung waren die Ansichten der Theologen nicht ganz gleich. Manche, wie Gerhard und Calov, nahmen, die Stelle Phil. 2, 6 ff. zu Grunde legend, nur zwei Stufen an, eine „actualis Christi secundum humanam naturam exaltatio" und eine „nominis Christi supra omne nomen gratiosa concessio"; Andere, wie Hollaz und Baier, zählten vier: „die Höllenfahrt, Auferstehung, Himmelfahrt, das Sitzen zur Rechten Gottes"; Andere, wie Buddeus, Carpov, Seiler, Baumgarten, Reinhard, zählten fünf; zu den vorhin angegebenen Stufen fügten nämlich die beiden zuerst genannten Theologen die Wiedervereinigung der Seele Jesu mit dem Leibe, die anderen genannten Theologen dagegen entweder die Wiederkunft Christi zum Gerichte, oder die Manifestation der Herrlichkeit Christi bei demselben. Die neueren Dogmatiker, wie Bretschneider, Wegscheider, de Wette, Eckermann u. a., die es erkannten, dass die kirchliche Lehre von einer Erniedrigung und Erhöhung Christi nur auf der unhaltbaren Lehre von der communicatio idiomatum beruhe, schliessen sich an die älteren in dem Aufstellen und Vertheidigen dieser Stufen der Erniedrigung und Erhöhung Jesu nicht an, sondern finden die Erniedrigung Jesu im Allgemeinen nur in den Leiden und Widerwärtigkeiten, denen Jesus unterworfen wurde, ohne sie zu verschulden, und setzen die Erhöhung Jesu in den verherrlichten Zustand, in welchen Christus, nach Vollendung seines Werkes, getreten ist.

2) *Walch Einleitung in die Religionsstreit.* I. S. 106 ff. IV. S. 550 ff. *Baumgartens Polemik* II. S. 313 ff. *Schröckhs Kirchengesch.* IV. S. 670 ff. *Plancks Gesch. der protest. Theologie* etc. S. 64 ff. Die Veranlassung zu dem Streite lag in den Erklärungen der F. C. Pag. 767, in welchen es von Christus heisst: „se ipsum exinanivit" etc.; ferner Pag. 779: „haec humanae naturae majestas" etc. Im Jahre 1616 erhob sich über diese Bestimmungen ein Streit zwischen den Theologen zu Giessen, Balthasar Menzer dem Aelteren und Justus Feuerborn, und den Theo-

logen zu Tübingen, Lucas Osiander (der Jüngere), Theodor Thummius und Melchior Nicolai, indem die Frage zur Beantwortung gekommen war, ob die Erniedrigung Christi in einer gänzlichen Entäusserung seiner göttlichen Eigenschaften (κένωσις), oder nur in einer Verbergung derselben (κρύψις) bestanden habe. Die Giessener waren Kenotiker, die Tübinger Kryptiker. Diese trennten in Jesu den Gebrauch der göttlichen Eigenschaften in Beziehung auf seine Bestimmung unter den Menschen und in Beziehung auf die allgemeine Weltregierung; jene Eigenschaften sollte Christus fortwährend und wirklich besessen, aber nur heimlich gebraucht (occultus usus atque tectus), diese aber während seines Lebens auf der Erde gänzlich abgelegt haben. Die Giessener stellten dagegen die Behauptung auf, dass Christus, gemäss der Lehre von der communicatio idiomatum, die göttlichen Eigenschaften in seinem Leben auf der Erde zwar besessen, sich ihrer aber, sowohl in Hinsicht seiner Bestimmung unter den Menschen, als auch in Hinsicht auf die allgemeine Weltregierung, gänzlich entäussert und daher auch die Wunder nicht vermöge seiner göttlichen Kraft, sondern durch die Kraft des heiligen Geistes bewirkt habe. Hiernach unterschieden die Giessener den Besitz der göttlichen Eigenschaften (κτῆσις) von dem Gebrauche derselben (χρῆσις) und behaupteten: Christus habe wohl die κτῆσις, nicht aber die χρῆσις gehabt. — Die Parteien verketzerten sich, nannten sich bald Marcioniten, bald Nestorianer, bald Calvinisten; s. *Just. Feuerbornius Σκιαγραφίας theologicae Dissertationes IX. de divinae et infinitae majestatis, Christo juxta carnem vere communicatae in statu exinanitionis particulari et in subsequuto statu exaltationis universali usurpatione. Marp.* 1621. *Balth. Menzer Necessaria et justa defensio contra injustas criminationes Lucae Osiandri, Melchioris Nicolai et Theodori Thummii, in qua multi de persona et officio Christi errores deteguntur et refutantur. Giess.* 1624. (vergl. *Walch Biblioth. Theol. Sel.* II. Pag. 656.); *Luc. Osiander Informatio theologica fidelis, simplex et perspicua de controversis nonnullis quaestionibus, quatuor theorematibus pertractatis. Tub.* 1620. *Dissertationes De Christi omniscientia; De Christi omnipotentia; De majestate dextrae Dei; Synopsis, qua pia et debita veneratio Christi hominis, ubique praesentis, repetitur. — Justa defensio orthodoxae veritatis de quatuor quaestionibus quoad omnipraesentiam humanae Christi naturae. Tub.* 1622. *Theod. Thummius Ταπεινωσιγραφία sacra, hoc est, repetitio sanae et orthodoxae doctrinae de humiliatione Christi θεανθρώπου. Tub.* 1623. — *Justa et necessaria defensio contra primam partem*

injustae et non necessariae defensionis Balthasaris Menzeri. Tub. 1625. *Melch. Nicolai Consideratio theologica, quatuor quaestionum de profundissima κενώσει Jesu Christi.* Zur Schlichtung des Streites forderte man die sächsischen Theologen als Schiedsrichter auf und auf Befehl des Churfürsten von Sachsen, Johann Georg I., erliessen diese einen zur Lehre der Giessener sich neigenden Endbescheid, dessen eigentlicher Verfasser Hoe von Hoeneg war. Dieser Endbescheid erschien lateinisch unter dem Titel: *Solida verboque Dei et libro concordiae christianae congrua decisio quatuor illorum inter aliquos theologos augustanae confessionis nuperrime controversorum capitum principaliorum, de vera descriptione et fundamento praesentiae Dei ejusque filii Jesu Christi apud creaturas; nec non de incessante et plenario dominio Christi, secundum humanam naturam in statu humiliationis et quid humiliatio, exinanitio ac evacuatio Christi sit. Lips.* 1624.; deutsch ebendas. Nach der hier ausgesprochenen Ansicht sollte Christus im Stande der Erniedrigung die göttlichen Eigenschaften besessen, sie aber nur bisweilen, z. B. bei Wundern, gebraucht haben. Dieser Schrift setzten die Tübinger eine von Theod. Thummius verfasste *Amica admonitio super decisione de quatuor per aliquot annos inter nonnullos augustanae confessionis theologos agitatis controversis quaestionibus de omnipraesentia Christi θεανθρώπου ad creaturas ejusdemque vera et profunda humiliatione et inanitione, adornata a theologis Wurtembergiacis. Tub.* 1624.; deutsch 1626., entgegen. Der zur Untersuchung gebrachte Gegenstand brachte noch andere Streitschriften hervor (s. *Walch Biblioth. Theol. Select.* Pag. 658 ff.), doch fand die von den sächsischen Theologen gegebene Entscheidung, ohngeachtet der entgegenstehenden Ausdrücke in der Concordienformel, allmälig immer mehr Beifall und wurde von den älteren Theologen beibehalten. Die Neuevangelischen unserer Tage folgen dem symbolischen Lehrbegriffe, die Theologen der historisch-grammatischen Interpretation erkennen in jenen Bestimmungen nur eine Logomachie.

3) Veranlassung zum Streite über die Höllenfahrt zur Zeit der Reformation gaben die dem apostolischen Symbolum erst späterhin beigefügten Worte descendit ad inferna, die man nur als Erklärung der Formel: sepultus est, anzusehen hat, und die Stellen der Schrift 1. Petr. 3, 19; Ephes. 4, 9; Apostelgesch. 2, 27; s. *J. Sal. Semler Progr. De vario et impari veterum studio in recolenda hist. descensus Christi ad inferos. Hal.* 1775. Luther hatte in seiner Auslegung der 22 ersten Psalmen, bei Erörterung des 16. Psalm, die Ansicht ausgesprochen, dass Christus

nach dem Tode Schmerzen in der Hölle erduldet habe, der Menschheit zum Besten, um Alles zu überwinden; s. *Luthers Werke* von *Walch* IV. S. 1253 ff.:

> Es scheinet doch, dass Christus, nachdem er unter den höchsten Schmerzen des Körpers gestorben war, also auch nach dem Tod höllische Schmerzen und Pein erduldet habe in der Hölle, auf dass er damit alles uns zu gut überwinden möchte. Und so will ich indessen bei Petri Worten bleiben, so lange mich nicht jemand eines besseren belehrt, und glauben, dass Christus vor allen andern Menschen nicht nur den Tod, sondern auch die Schmerzen des Todes oder der Hölle empfunden oder geschmeckt, und dass zwar sein Fleisch sicher und ruhig gelegen in der Hoffnung, seine Seele aber die Hölle geschmeckt und gefühlet habe. —

Luther behauptet hier ausdrücklich, dass Christi Seele

> wirklich, wahrhaftig und wesentlich zur Hölle gefahren sey, worinn aber dieser Descensus ad inferos, diese Niederfahrt zur Hölle bestanden habe, oder was solche eigentlich sey, das ist, wie ich glaube, noch nicht klar und deutlich genug geoffenbart, zum wenigsten nicht allen.

Demnach musste nach der damaligen Ansicht Luthers die Höllenfahrt Jesu zum Stande der Erniedrigung desselben gehören; Luther änderte jedoch seine Meinung wieder, denn in seiner *Auslegung des zweiten Artikels zu Torgau auf dem Schloss gepredigt* (s. die *Altenburg. Ausg.* der Werke Luthers VI. S. 65 ff.; *Jenaische Ausg.* VI. S. 66 ff.; *Wittenb. Ausg.* IV. S. 311 ff.) vom Jahre 1533, erklärte er, dass Christus als Gott und Mensch nach dem Begräbnisse zur Hölle gefahren sey, dem Teufel die Macht genommen und die Menschheit von dessen Gewalt befreit habe. Nach dieser Ansicht gehörte nun die Höllenfahrt Jesu zum Stande der Erhöhung desselben. An jene Ansicht schloss sich Johann Aepin (oder nach seinem deutschen Namen: Höck), erster Prediger von Hamburg, an (s. hierzu Planck V. (II.) Buch 5. S. 252 ff.), indem er behauptete (s. *Jo. Aepini Commentarius in Psalmum XVI. in quo inter alia tractatur et locus de descensu Christi ad infernum et mansionibus animarum apud inferos. Frcft.* 1544.; *dess. Enarratio Psalmi LXVIII.*, mit einer angehängten *Explicatio articuli fidei de descensu Christi ad inferna. Frcft.* 1553.), dass die Seele Christi zur Hölle gefahren sey, in der Zeit, zu welcher der Körper Jesu im Grabe gelegen, dass jene in der Hölle für die Sünden der Menschen gelitten, die Menschen auf diese Weise von den Höllenstrafen befreit, und in der Hölle verweilt, bis Gottes Allmacht sie aus der Hölle wieder befreit und mit dem Körper vereinigt habe;

dann erst sey Christus nach Leib und Seele in den Stand der Herrlichkeit getreten. Die Höllenfahrt Jesu habe daher zur Erniedrigung Jesu gehört und sey so wesentlich zur Vollendung der Erlösung gewesen, wie sein Leiden und Sterben; daher sey es unbezweifelt (*Explic. Artic. fidei* Pag. 68.):

> Quod Christus propter genus humanum ad inferna descenderit, sicut propter totius mundi redemtionem de coelo descendit, passus, crucifixus et mortuus est. Quod descenderit in infernum propter peccata nostra et pro nobis, ut nos, qui peccatis infernum promerueramus, a Diaboli potestate et inferno redimeret.

Erst im Jahre 1549 fand Aepin mit seiner Ansicht Widerspruch in Hamburg, nämlich von Tilemann Epping, Caplan an der Petrikirche, von dem Prediger Johann Garz, späterhin auch von Caspar Hakrott, Diaconus an der Jacobikirche und Johann Högelke, Prediger an der Petrikirche. Mit der Suspension der Schreier vom Amte und mit ihrer Verbannung aus der Stadt (s. *Planck* a. a. O.) nahm der Streit ein Ende, der auch dann nicht wieder begann, als Flacius in s. *Clavis Scripturae Sacrae* I. Pag. 461. Aepins Meinung vertheidigte. Die F. C. erklärte, dass man über dieses Dogma nicht weiter streiten, sondern sich mit der Ueberzeugung begnügen solle, dass Christus zur Hölle gefahren sey und die Menschen vom Tode und von der Macht Satans befreit habe; s. Epit. *Art.* IX. Pag. 613; Sol. Decl. *Art.* IX. Pag. 788.

4) Im Allgemeinen stimmten alle älteren Dogmatiker den kirchlich festgesetzten Lehrbestimmungen über die Person Christi bei, nur unter den Synkretisten regte sich ein Widerspruch; sie sind daher auch mit den Socinianern als die Vorläufer der neueren Theologie zu betrachten, welche der kirchlichen Lehre eine ausdeutende Wendung gegeben haben, die in unseren Tagen nur von den strengen Anhängern der symbolischen Lehre, oder den Neuevangelischen, welche sie wiederherzustellen suchen, verworfen wird. Unter den Synkretisten waren auch in Beziehung auf die Lehre von der Person Christi die Calixte die Wortführer, und unter den Vertheidigern der strengen lutherischen Lehre gilt vorzüglich Calov als rüstiger Streiter. Hierher gehört besonders die Schrift von Ulrich Calixtus *De Persona Christi. Helmst.* 1683. Ueber die synkretistischen Händel s. *Gesch. der protestant. Theologie von d. Konkfml. an bis in d. Mitte des* 18. *Jahrh. von G. J. Planck.* S. 94 ff.

5) In den neueren Streitigkeiten über die Vereinigung der lutherischen und reformirten Kirche ist auch der Artikel von der

Person Christi nach den kirchlichen Bestimmungen kaum mehr zur Sprache gekommen. Die vielfachen speculativen Deutungen der Lehre von dem Gottmenschen traten besonders seit dem Auftreten Kants und der neueren speculativen theologischen Schulen hervor. Jene Deutungen, in welchen sich die kirchlichen Lehren nur der Form nach erhielten, hatten durch Semlers und Ernestis Verdienste um die richtige Exegese einen tiefen und festen Grund gewonnen. Nach jenen Deutungen sollte die Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen vornehmlich in der moralischen Gesinnung und dem moralischen Wesen Jesu überhaupt bestehen, oder idealistisch aufgefasst werden; so sagt u. a. de Wette *Ueber Vernunft und Theologie.* S. 251:

> Es soll diese Lehre [näml. von der Gottheit Christi] kein Begriff, sondern eine ästhetische Idee seyn. Der fromme Christ glaubt und schaut in Jesu die leibhafte Gottheit, aber er grübelt nicht darüber, und fragt nicht, wie es möglich sey, da es ihm das lebendige Gefühl als wirklich zeigt. — — Wir lassen diese Lehre, als zur ästhetischen Ansicht gehörig, als ein schönes bedeutungsvolles Bild stehen und nicht etwa als ein Gedicht der frommen Phantasie, der überspannten Begeisterung, sondern als Ergebniss einer geschichtlich religiösen Erfahrung.

Marheineke *Grundlehren der christl. Dogm.* S. 233:

> Der Begriff vom Gottmenschen ist der von einem Menschen, dessen Bewusstseyn Gottes von demjenigen, wie es Gott von sich selber hat, nicht wesentlich verschieden ist. Es beruhet demnach dieses Dogma auf der Vorstellung von der Religion, die aus Gott ist, sofern sie nun auch die Menschheit so innig durchdrungen und sich angeeignet hat, dass ihr, der Menschheit, Gott selber, d. h. Gott, der aus Gott ist, d. h. der Sohn Gottes, oder was das Nämliche, das Bewusstseyn Gottes aus Gott, oder die Religion, diese göttliche Natur, im eigentlichsten Sinne zur anderen Natur geworden.

Vergl. Schleiermacher II. S. 193 ff. — Wegscheider *Instit.* Pag. 391 seq.

6) Der kirchliche Lehrbegriff, dass Christus wirklich gestorben und auferstanden sey, ist von den meisten Theologen als biblische Lehre erkannt und festgehalten worden; in neuerer Zeit hat man dagegen den wirklichen Tod Jesu bezweifelt und erklärt, dass von einer eigentlichen Auferstehung nicht die Rede seyn könne. Schon Spinoza (*Epist.* XXIII. in Spin. *Opp. ed. Paulus.* I. Pag. 514 seq.) fasste die Auferstehung Jesu in geistigem Sinne auf. Die Auferstehung Christi im eigentlichen Sinne wurde ferner entschieden

geläugnet von Bahrdt *Bibel im Volkston* IX. X.; (Venturini) *Jesus, der Auferstandene* etc. *Aegypten* (*Koppenh.*) 1802; ferner: *Ueber die Auferstehungsgeschichte*, in *Lessings Beiträgen zur Geschichte u. Liter. aus den Schätzen der Wolfenb. Bibliothek*, V. Fragm. (1777). — *Kritik und Erklärung des 2. Art. des christl. Glaubens, od. die Lehre vom Sohne Gottes aus Zeitbegr.* 1802. Paulus oben angef. Comment. — Dass Christus wirklich todt gewesen sey, zeigte *C. F. T. Gruner Comment. antiquaria medica de Jesu Christi morte vera, non simulata* etc. *Hal.* 1805.; s. ferner *Ewalds Religionsl. der Bibel. Stuttg. u. Tüb.* 1812. II. S. 94 ff. *Schmidt und Schwarz Allgem. Bibl. der neuesten theol. u. pädag. Lit.* VI. St. 2. *Schmidt Bibel für Kritik und Exegese des N. T.* II. St. 4. — Eckermann sprach sich in seiner *Dogmtk.* III. S. 508 ff. für die Ansicht aus, dass Christus nicht wirklich gestorben, daher auch nicht wirklich auferstanden, dass Christi Auferstehung nur ein natürliches Ereigniss gewesen sey; s. hierzu Wegscheider *Instit.* Pag. 412. Andere, wie schon Semler (*Beantw. der Fragmente eines Ungenannten. Halle.* 1780.), späterhin Eberhard *Geist des Urchristenthums. Halle.* 1808. III. S. 122 ff., fanden in der Auferstehung einen poetischen Mythus. S. auch die Literat. in *Bretschneiders Entw.* S. 593 ff. Der neueste Vertheidiger der mythischen Ansicht der Auferstehung Jesu ist Dr. Dav. Friedr. Strauss, welcher von der in einen Mythus verwandelten Geschichte des Lebens Jesu doch den Bericht als wirkliche Geschichte anerkennt, dass Christus als ein Opfer pharisäischer Bosheit am Kreuze gestorben sey, dagegen stellt er die Auferstehung Jesu als eine Selbsttäuschung der Apostel dar; er sagt in s. *Leben Jesu* II. S. 661:

> Dass sich die durch den Schrecken über die Hinrichtung ihres Messias versprengten Jünger in ihre Heimat Galiläa zurückzogen, wo sie nicht, wie in der Hauptstadt Judäa's, dem Sitze der Feinde ihres gekreuzigten Christus, nöthig hatten, διὰ τὸν φόβον τῶν Ἰουδαίων die Thüren zu verschliessen, war natürlich; hier war der Ort, wo sie allmälich wieder freyer aufathmen, und ihr darniedergeschlagener Glaube an Jesum sich wieder in den ersten Regungen erheben konnte; hier aber auch, wo kein im Grabe nachzuweisender Leichnam die kühnen Voraussetzungen widerlegte, konnte sich allmälich die Vorstellung von der Auferstehung Jesu bilden, und bis diese Ueberzeugung den Muth und die Begeisterung seiner Anhänger so weit gehoben hatte, dass sie es wagten, in der Hauptstadt mit derselben aufzutreten, war es nicht mehr möglich, durch den Leichnam Jesu sich selbst zu überführen, oder von

Anderen überführt zu werden. — S. 663: Hatte sich auf diese Weise die Vorstellung einer Auferstehung Jesu gebildet, so konnte diese nicht so einfach vor sich gegangen seyn, sondern musste mit allem Gepränge, welches die jüdische Vorstellungsweise bot, umgeben und verherrlicht werden.

Uebrigens spricht u. a. auch Marheineke in s. *Grundl.* S. 588. von dem Leibe, mit welchem Christus umkleidet gewesen sey, sich anschliessend an die Vorstellungen der älteren Theologen, welche von einer invisibilitas, impalpabilitas etc. des auferstandenen Christus reden; denn er sagt a. a. O.:

Mit solchem (ätherischen Leibe, dem Geiste am nächsten verwandt und eigen, selbst die Substanz dieses irdischen Leibes) war ohne Zweifel der Erlöser umkleidet nach seiner Auferstehung, doch so, dass er an demselbigen noch die Spuren des vorigen zeigen, aber mit demselben zugleich das Grab verlassen und den Jüngern bei verschlossenen Thüren erscheinen konnte, wie er früher mit demselben gewichtlosen Leibe auf dem Meere gegangen war.

Bemerkenswerth ist noch die Ansicht von *Jac. Andr. Brennekke: Biblischer Beweis, dass Jesus nach seiner Auferstehung noch 27 Jahre leibhaftig auf Erden gelebt und zum Wohle der Menschen in der Stille fortgewirkt habe. Lüneb.* 1819.

7) In Beziehung auf die Höllenfahrt Jesu nahmen die älteren Theologen, den öffentlichen Bekenntnissschriften gemäss, eine wirkliche und wahre Höllenfahrt an, wichen aber bald darin ab (wie Hollaz, Buddeus), dass sie Christum nur nach seiner menschlichen Natur in der Hölle verweilen liessen, bald darin, dass sie behaupteten, Christus habe sich dem Teufel und den Verdammten als Sieger dargestellt, und sie überzeugt, dass sie mit Recht verdammt seyen. Die späteren Theologen verliessen den kirchlichen Lehrbegriff, indem sie annahmen, dass die symb. BB. keine verbindende Lehrform über die Höllenfahrt aufstellen wollten; vergl. *Musaeus Praelect. in Epit. F. C.* Pag. 332 seq.; *Doederlein Institut. Theol. Christ.* II. Pag. 272 seq.; *Reinhard Dgk.* S. 378. Viele verliessen daher die symb. Lehre von einem descensus localis, nahmen nur einen descensus metaphoricus an, verstanden unter der Höllenfahrt den natürlichen Zustand der vom Leibe getrennten Seele Jesu (vergl. *Doederlein* a. a. O. Pag. 264 seq.), oder dachten nur überhaupt an den niedrigen Zustand Jesu auf der Erde (vgl. *Storr Dgk.* S. 565), oder zugleich auch an den Zustand des Todes Jesu (vergl. *Baumgarten* II. S. 330; *Schubert Comp. Theol. Dogm.* Pag. 379.), oder daran, indem man die Lehre von der Höl-

lenfahrt auf die jüdische Vorstellung vom Hades zurückführte, dass Christus den in der Sündfluth Umgekommenen das Evangelium verkündet habe (— mit Beziehung auf die dunkele Stelle 1. Petr. 3, 19; s. *Pott Epistolae Catholicae II. Exc.* 3.; *Gablers Journal für auserles. theol. Literat.* IV. 1802.), so dass man in der Höllenfahrt nur einen Mythus anzuerkennen habe. Dieser schon von *Reinhard* (*Dogm.* S. 380.) ausgesprochenen Meinung trat neuerdings *Wegscheider* (*Instit.* Pag. 409.) bei. Aehnlich ist die Meinung von *Bretschneider* (*Dogk.* II. S. 207.), dass Christus durch die Höllenfahrt die Seelen im Hades, die sich hier, nach jüdischer Ansicht, im Zustande des Todes befanden, erlöst habe. Aehnlich sind sich auch die Ansichten von *Marheineke* und *de Wette*, indem jener in s. *Grundl. der christl. Dgk.* S. 326. in der Höllenfahrt die Allegorie findet, dass Christus schuldlos getödtet worden und auch alle früher Gestorbenen erlöst habe; *de Wette* erkennt in s. *Dgk.* S. 258 ff.; 272. in der Lehre von der Höllenfahrt einen Mythus, welcher aus der Vorstellung entstanden sey, dass Christus auch der Heiland der Heiden sey und dass auch die Todten verdienen, gerettet zu werden. Andere hingegen, wie schon *Mosheim*, *Michaelis*, ferner *Schott*, *Eckermann* u. a., fanden in der Lehre von der Höllenfahrt Christi nur ein nicht zu lösendes, unwichtiges Problem, das man auf sich beruhen lassen könne.

In Beziehung auf die Himmelfahrt und das Sitzen zur Rechten Gottes folgten die älteren Theologen immer dem symbolisch-biblischen Lehrbegriffe; erst von den späteren Theologen wurden verschiedene andere Ansichten über jene Lehren ausgesprochen. *Griesbach* (*Progr. Locorum N. T. ad adscensum Christi in coelum spectantium Sylloge. Jen.* 1793.), *Döderlein* (*Institut.* II. Pag. 279 seq.), *Kaiser* (*Monogr.* Pag. 147.) u. andere Männer dieser Schule fanden in der Himmelfahrt Jesu nur den Gedanken ausgesprochen, dass Christus im Himmel in enger Verbindung mit Gott verweile; andere, wie *Schlegel* (*Pragm. Betracht. über die Reden zweier Freunde Jesu* etc., in *Henke's N. Magaz.* IV. No. 7.), *Horst* (*Bemerkungen über die Gesch. der sogen. Himmelfahrt Jesu* etc., im *Gött. Museum von Horn* St. 2. No. 2.) läugneten die historische Wahrheit der Erzählung von der Himmelfahrt; dagegen wurde diese vertheidigt von *Baur: Ueber den prakt.-idealen Gesichtspunkt, aus welchem die Himmelfahrt Jesu angesehen — werden sollte*, in *Süsskinds Magaz.* St. 16. S. 173 ff.; *Warum nicht alle Evangelisten — — die Himmelfahrt Jesu — — erzählt haben? in Flatts Magaz.* St. 8. S. 55 ff.; ebendas. Fortsetzg. von *Süsskind.* St. 17. Andere, wie *Ammon* (*Summa.* Pag. 201),

Eckermann (*Dgk.* III. S. 513.), *Paulus* (*Comment.* III. S. 959 ff.) sprechen sich zweifelhaft über das Ereigniss der Himmelfahrt aus, weil es von den Evangelisten Matth. u. Joh. nicht erzählt wird; Andere, wie *Kaiser* (*Bibl. Theol.* I. S. 253 ff.; *Briefe über den Rationalism.* S. 238 ff.; *de Wette Bibl. Theol.* S. 272; *Dgk.* S. 258; *Wegscheider Instit.* Pag. 414; *Allgem. Literaturz.* 1812. No. 53.), erklärten es für Tradition, für historischen Mythus.

§. 39.

Von dem Erlösungswerke Christi nach protestantischer Lehre.

W. K. L. Ziegler Diss. Historia dogmatis de redemtione inde ab ecclesiae primordiis usque ad nostra tempora. Gott. 1791. (wiederabgedr. in den *Comment. Theolog.* von *Velthusen, Kuinöl und Ruperti* V.). *G. J. Planck Ueber die Bildungsgeschichte unsrer orthodox-symbolischen Lehrform von der Rechtfertigung, in Flatts Magaz. St.* 1. *S.* 219 ff.

Die Lehre von dem Erlösungswerke Christi hat erst in der protestantischen Kirche ihre volle dogmatische Bestimmtheit und kirchliche Bedeutung erlangt; in ihr ist vorzüglich der Tod Jesu selbst, besonders nach dem Vorgange von Luther, Melanchthon, Zwingli und Calvin, als das eigentliche, wahre Moment des Erlösungswerkes angesehen worden [1]). Die lutherische und reformirte Kirche stimmen daher auch in ihren Lehren über das Erlösungswerk Christi fast ganz überein. Nach dem Lehrbegriffe beider Kirchen besteht das Erlösungswerk Christi in der Genugthuung — *satisfactio* —, welche Christus Gott für die Sünden der Menschen geleistet hat, so dass die Menschen mit Gott versöhnt sind und der Strafe des Gesetzes, auch wenn sie dieses nicht erfüllen, nicht anheimfallen [2]). Aber nur der Gottmensch, Christus, vermochte Gott eine Genugthuung zu leisten, welche die Versöhnung zur Folge haben konnte [3]). Luther und Melanchthon fanden die Genugthuung in dem Sühnopfer oder Versöhnungstode Jesu — *obedientia passiva s. usque ad mortem* —, die

Vff. der F. C. und der reformirten Symbole dagegen in dem ganzen Leben Jesu auf Erden, — *obedientia activa et passiva* — [4]). Weil aber, wie die Concordie lehrt, Christus anstatt der Menschen das Gesetz erfüllt, die Strafe für die Sünde getragen und der Gerechtigkeit Gottes vollkommen Genüge geleistet hat (— *satisfactio vicaria* —), nimmt Gott diese Genugthuung (— *meritum Christi* —) aus Gnade an (— *acceptatio* —) und rechnet sie allen Menschen zu (— *imputatur* —); diese Zurechnung des Verdienstes Christi beziehen die meisten Symbole der reformirten Kirche nur auf die Erwählten [5]). Durch die Zurechnung des verdienstlichen Todes Jesu erlangt der Mensch die Rechtfertigung — *justificatio* —, welche ein *actus Dei forensis* ist, auf die ganze Menschheit, nach den meisten reformirten Symbolen aber nur auf die Erwählten sich bezieht, stets giltig ist, alle selbsterwählten Versöhnungsmittel als unnütz darstellt, aber nicht das Wesen des Menschen, sondern nur das Verhältniss zwischen Gott und dem Menschen verändert [6]); sie bezeichnet den Erfolg des Todes Jesu in Beziehung auf die Sündenvergebung, sofern sich diese im Gemüthe des Menschen ankündigt und wirksam ist; sie bezeichnet also die Aufhebung der Strafen für die Erbsünde und für die wirklichen Sünden, welche unvorsätzlich von den Gläubigen begangen werden, und spricht sich zugleich aus in dem Anspruch auf die ewige Seligkeit, so wie auf die Kindschaft Gottes [7]). Daher bezieht sich Christi Mittleramt nur auf die Versöhnung oder auf das hohenpriesterliche Amt; einige reformirte Symbole sprechen von dem doppelten Amte Christi [8]). Die einzige Bedingung für den Menschen, um die Rechtfertigung zu erlangen, ist nach lutherischer Lehre der Glaube an Christum, den Versöhner; dieser Glaube ergreift das Verdienst Christi; nach reformirter Lehre liegt jene Bedingung auch in dem Glauben, aber nach den meisten Symbolen werden nur die Prädestinirten des Glaubens theilhaftig [9]). Der Glaube

erzeugt die Liebe zu Gott und moralische Werke, die aber kein Verdienst haben [10]).

1) Die Lehre von dem Erlösungswerke Christi war vom Anfange weit mehr in einem moralischen allgemeinen Gedanken, als in einer bestimmten dogmatischen Form vorhanden. Im Sprachgebrauche der alten Kirche begriff das Werk Christi alles das in sich, was Jesus im Leben und im Tode für das Heil der Menschen, gegenwärtig und zukünftig, gethan hatte, oder thun würde. Vergl. *H. L. Heubner Diss. Historia antiquior dogmatis de modo tenendae salutis et justificationis seu veniae peccatorum a Deo impetrandae instrumentis. Viteb.* 1805. Erst durch die Reformatoren, besonders durch die oben genannten, wurde jene Lehre, theils mit Anwendung der Begriffe der von Anselm aufgestellten Satisfactionstheorie (s. *Münschers Lehrb. der christl. Dogmengesch. von Dr. v. Cölln.* II. *Abth.* 1. S. 159 ff.), theils und vornehmlich mit Anwendung paulinischer Stellen, zu einem bestimmten, sorgfältig ausgeführten Dogma erhoben und als solches dargestellt. Die Reformatoren stellten, im Gegensatze gegen die römische Lehre von der Erlangung eigener Verdienstlichkeit durch Vollbringung canonischer Werke, die Rechtfertigung der Menschen vor Gott durch den Tod Jesu im Glauben an denselben als den Hauptgedanken und Grundartikel des Evangeliums auf; s. Luthers Erklärung in Art. Smalcald. *P.* II. *Art.* I. Pag. 305. „De hoc articulo cedere" etc. Vergl. F. C. *Art.* III. Pag. 683. „Hic autem articulus de justitia fidei" etc. — Melanchthon *Loc. Theol.* Pag. 146; 406; 407. Zwinglii *De Canone Missae Epichiresis* in *Zw. Opp.* I. Pag. 181 seq. *Explanatio Artic.* II. Pag. 4(b) seq.:

> Summa Evangelii est, quod Christus filius Dei vivi innotuerit nobis voluntatem patris coelestis et quod innocentia sua nos de morte aeterna redemerit et Deo reconciliaverit.

Art. XVIII. Pag. 28(b) seq. u. anderwärts; vergl. I. Abtheil. §. 4. Anmerk. 3. *Zwinglii De vera et falsa religione Comment.*, in *Zw. Opp.* II. Pag. 172(b) und anderw. — Calvini *Instit. Lib.* II. *Cap.* XVI. Pag. 130:

> Jam ubi quaeritur, quomodo abolitis peccatis dissidium Christus inter nos et Deum sustulerit, et justitiam acquisierit, quae eum nobis faventem ac benevolum redderet: generaliter responderi potest, toto obedientiae suae cursu hoc nobis praestitisse. — Denique ex quo induit personam servi, coepit ad nos redimendos pretium liberationis solvere.

Vergl. *Cap.* XVII. Pag. 136; *Lib.* III. *Cap.* XI. Pag. 190; 197; ferner die in den folg. Anmerkk. aus den reform. Symb. angef. Cit.

2) Apol. Aug. Conf. *Art.* III. Pag. 93: „Lex damnat omnes homines, sed Christus" etc.; *Art.* VI. Pag. 190: „Praeterea mors Christi" etc.; *Art.* VII. Pag. 201: „Nos docemus Sacrificium Christi" etc.; *Art.* XII. Pag. 253: „Quoddam est Sacrificium propiciatorium" etc. Catech. maj. *Art.* II. Pag. 493 seq. — Von den reformirten Symbolen sagt die Conf. et Expos. brev. et simpl. *Cap.* XI. im *Corp. et Synt.* Pag. 18:

> Porro passione et morte sua omnibusque adeo, quae a suo in carne adventu nostra causa fecit et pertulit, reconciliavit omnibus fidelibus Dominus noster Patrem coelestem, expiavit peccatum etc. — Basil. vel Mulhus. Conf. *Art.* IV. Pag. 73. — Jesum Christum — unica sui ipsius oblatione Deo patri nostro coelesti pro nostris et omnium fidelium peccatis satisfecisse ac nos cum eo reconciliasse.

Vergl. Gall. Conf. *Art.* XVI; XVII. Pag. 81; *Art.* XXXIX. in *Art.* XXXI. Pag. 105. Scot. Conf. *Art.* IX. Pag. 113; Eccles. Belgic. Conf. *Art.* XX; XXI. Pag. 137; Czeng. Conf. Pag. 159; Conf. Fidei Palat. Pag. 148. Vergl. über die ganze Erlösungstheorie auch die Citate aus Zwingli u. Calvin in Anmerk. 1, da die reformirten Symbole den Aussprüchen beider folgen, ohne die einzelen Materien in dem Dogma tiefer zu begründen oder zu erörtern.

3) F. C. *Art.* VIII. Pag. 696: „Etiamsi enim Christus" etc. Pag. 770, bes. 772 seq., wo die Theorie Anselms von dem unendlichen Werthe der Leiden eines Gottmenschen zu Grunde gelegt ist. Obschon in den reformirten Symbolen jene Theorie nicht so bestimmt vorgetragen ist, wie in der F. C., so liegt sie doch, dem Sinne nach, den Artikeln zu Grunde, welche über das Erlösungswerk sich aussprechen; sie erklären ausdrücklich, dass Christus eine vollkommene Genugthuung geleistet habe. Daher nennt die Conf. et Expos. brev. et simpl. *Cap.* XI. Pag. 18. Christum „salus et sufficientia abundantissima" und fügt weiter (Pag. 19.) hinzu: „ut alius porro non sit ullus nobis expectandus" (redemptor). Vergl. *Cap.* XV. Pag. 26. Helvet. Conf. *Art.* XI. Pag. 68. Basil. vel Mulhus. Conf. Pag. 73. Anglica Conf. Pag. 97; Scotica Conf. *Art.* VII. Pag. 113: „Cur oportuerit mediatorem esse verum Deum et verum hominem;" ferner *Art.* VIII. a. a. O. und die anderen in der vorhergeh. Anmerk. angef. Cit.

4) Aug. Conf. *Art.* III. „Christus, vere Deus et vere homo" etc.; *Art.* IV; Apol. Pag. 93; *Art.* VII. Pag. 201; *Art.* XII. Pag. 254: „Sed revera unicum tantum" etc. Catech. min. Pag. 371;

Catech. maj. *Art.* II. Pag. 493: „Ego credo, Jesum Christum verum Dei filium" etc. — Dagegen findet die F. C. die Genugthuung in obedientia Christi activa et passiva; s. F. C. *Art.* III. Pag. 684: „Itaque justitia illa, quae coram Deo" etc. Pag. 686; 696; 697: „— nobis neque divina neque humana Christi natura" etc. Nach dem Citate F. C. Pag. 684. wird auch die resurrectio Christi zum Erlösungswerk gerechnet; von Luther und Melanchthon ist diess nicht geschehen, von den Verff. der F. C. aber, weil sie meinten, dass die völlige Befreiung von der Erbsünde erst durch die Wirksamkeit Jesu in erhöhetem Zustande, also bei der einstigen allgemeinen Auferstehung Statt finden werde. — Dass auch die reformirten Symbole (wie die F. C.) in der „obedientia activa et passiva Christi" die Genugthuung Christi finden, ergibt sich aus dem in Anmerk. 1. aus der Conf. et Expos. im *Corp. et Synt.* Pag. 18. angef. Cit.; Gall. Conf. *Art.* XVIII. Pag. 81: „in sola Christi obedientia prorsus acquiescimus." Die Eccles. Belgic. Conf. *Art.* XXI. Pag. 137. findet indess offenbar die Genugthuung in der „obedientia Christi passiva," indem sie erklärt a. a. O.:

> [Christus] se nostro nomine coram Patre stitit, ad iram ipsius plena satisfactione sua placandum, offerens se ipsum in ligno crucis pretiosumque sanguinem suum ad purgationem peccatorum nostrorum effundens.

Ebenso die Czeng. Conf. Pag. 159. Dagegen schliesst sich die Conf. Palat. Pag. 148. an die Conf. et Expos. a. a. O. an und fügt noch als „confiteor" hinzu:

> hoc Domini Jesu Christi in cruce peractum [esse] sacrificium.

5) S. hierzu die in d. vorhergeh. Anmerkk. angef. Citate; Apol. Aug. Conf. *Art.* III. an sehr vielen Stellen; desgl. in der F. C. *Art.* III.; s. fern. Aug. Conf. *Art.* IV.; XX.; Apol. *Art.* II. Pag. 67; 91; *Art.* V. Pag. 171; *Art.* VIII. Pag. 221; Art. Smalc. *P.* II. Pag. 304; *Art.* XIII. Pag. 335: „Quomodo — homo justificetur" etc. Catech. maj. Pag. 479. Wie die lutherische Concordie lehrt, ebenso lehren auch die reform. Symbole über die von Christus geleistete stellvertretende vollkommene Genugthuung (s. hierzu die in den vorhergeh. Anmerkk. angef. Citate); die Annahme jener vollkommenen Genugthuung nennen die Theologen acceptatio. Ueber die stellvertretende vollkommene Genugthuung und über die Imputation des Verdienstes Christi s. Conf. et Expos. brev. et simpl. *Cap.* XV. Pag. 26:

Etenim Christus peccata mundi in se recepit et sustulit, divinaeque justitiae satisfecit. Deus ergo propter solum Christum passum et resuscitatum propitius est peccatis nostris, nec illa nobis imputat, imputat autem justitiam Christi pro nostra: ita ut jam simus non solum mundi a peccatis et purgati, vel sancti, sed etiam donati justitia Christi, adeoque absoluti a peccatis, morte vel condemnatione, justi denique ac haeredes vitae aeternae. Proprie ergo loquendo, Deus solus nos justificat, et duntaxat propter Christum justificat, non imputans nobis peccata, sed imputans ejus nobis justitiam.

Vergl. Gallic. Conf. *Art.* XII. Pag. 69. Basil. vel Mulhus. Conf. *Art.* IV. Pag. 73; Gallic. Conf. *Art.* XVIII. Pag. 81. Eccles. Belgic. Conf. *Art.* XXI. Pag. 137. u. anderw. Nach der Conf. Basil. s. Mulhus. *Art.* IV. Pag. 73. kann sich die Imputation des Verdienstes Christi nicht auf alle Menschen erstrecken, denn sie bezieht den heilsamen Erfolg der Satisfactio vicaria nur auf die Gläubigen, ebenso die Gallica Conf. *Art.* XII. Pag. 80. nur auf die Erwählten; ebenso die Art. XXXIX. im *Art.* XVII. Pag. 102. Eccles. Belgic. Conf. *Art.* XVI. Pag. 135. Dagegen spricht sich die Conf. s. Expos. brev. et. simpl. *Cap.* X. Pag. 14. im Sinne des Universalismus aus, denn sie sagt: „bene sperandum est de omnibus;" dem Sinne nach ebenso die Anglica Conf. Pag. 97; ebenso die Conf. Tetrapol. *Art.* III. Pag. 179. Conf. Palat. Pag. 149:

Atque haec omnia, quaecunque Christus Dominus passus est et peregit, credo in nostram salutem esse acta, ipsumque se nobis eo ipso donasse et proprium dicasse. — Praeterea credo — Deum — me justitia Christi ex gratia donare velle, ita ut Dei judicium metuere nequaquam habeam necesse.

Ebenso die Conf. Marchica (s. I. Abth. §. 4. Anmerk. 12.); s. §. 45.

6) Apol. Aug. Conf. *Art.* II. Pag. 78:

Et quia justificari significat ex injustis justos effici seu regenerari, significat et justos pronunciari seu reputari.

Vergl. Pag. 109; 125; F. C. *Art.* III. *Affirm.* V. Pag. 585; Pag. 687; 697. Um Christi Willen erhielten auch diejenigen, welche vor Christus lebten und an die Versöhnung glaubten, die Rechtfertigung; s. Apol. *Art.* XII. Pag. 264. Ueber die durch Christum bewirkte, stets giltige Rechtfertigung s. Aug. Conf. *Abus.* Pag. 25: „Nam passio Christi fuit oblatio" etc. Apol. *Art.* III. Pag. 90: „Nec est confitendum" etc.; Pag. 127; F. C. *Art.* III. Pag. 690: „Cum enim inchoata illa justitia" etc. Pag. 694. IV.

Ueber die Unzulänglichkeit und Ungiltigkeit aller selbsterwählter Versöhnungsmittel wird in den symb. BB. häufig gesprochen; s. Aug. Conf. *Art.* XII; XX; XXI; *Abus.* V; VI. Apol. *Art.* VI; VIII; IX; XI—XIII. Art. Smalc. *P.* II. *Art.* II; III; XIV; XV. Die Apologie gesteht indess zu, dass der Mensch die Strafen für die Sünden durch Almosen, Gebete, gute Werke und Reue mildern könne; s. *Art.* III. Pag. 114. — Dass die Rechtfertigung nicht den Menschen selbst, sondern nur dessen Verhältniss zu Gott ändert, ergibt sich schon aus den zu Anfang dieser Anmerk. angef. Cit., nach welchen die Rechtfertigung als ein actus forensis bezeichnet wird, im Gegensatze zur catholischen Kirche, welche die Rechtfertigung als justificatio hyperphysica ansieht und diese *infusio gratiae s. habitus infusus* nennt, weil Gott dem Menschen eine habituelle Gerechtigkeit mittheile; s. Apol. *Art.* III. Pag. 119 seq. — Ganz im Sinne der lutherischen Kirche drücken sich die reformirten Symbole über die Rechtfertigung aus, doch weichen die meisten darin ab, dass sie die Rechtfertigung, gemäss der strengen Theorie von der Prädestination, nur auf die Erwählten bezogen wissen wollen; s. hierzu die Citate in Anmerk. 5. gegen d. Ende. Ueberhaupt aber geben sie nicht die tiefer gehenden Erörterungen, wie die luth. Symbole. Conf. et Expos. brev. et simpl. *Cap.* XV. Pag. 26:

> Justificare significat — peccata remittere, a culpa et poena absolvere, in gratiam recipere et justum pronunciare; — — justificari autem, id est, absolvi a peccatis et morte, a judice Deo, solius Christi gratia et nullo nostro merito aut respectu. — Pag. 26: — justificationem — recipimus non per ulla opera. Pag. 27: Itaque justificationis beneficium non partimur — — merito nostro.

Vergl. hierzu überhaupt die Cit. aus Anmerk. 3. und 9. Ferner *Cap.* XVI. Pag. 29. im Gegensatz gegen die römische Kirche:

> — non probantur Deo opera et nostro arbitrio delecti cultus,

doch wird die Vollbringung guter Werke durch Gerechtfertigte nicht verworfen:

> Quamvis ergo doceamus cum Apostolo, hominem gratis justificari — et non per ulla opera bona, non ideo tamen vilipendimus aut condemnamus opera bona, cum sciamus hominem nec conditum nec regenitum esse per fidem, ut otietur, sed potius, ut indesinenter, quae bona et utilia sunt, faciat. — [Ueber den Zweck der guten Werke heisst es kurz vorher] — approbamus et urgemus illa, quae sunt ex voluntate et mandato Dei. Illa ipsa fieri debent, non ut his promereamur vitam aeternam, Donum Dei enim est —, neque ad ostentationem, quam rejicit Do-

minus, neque ad quaestum, quem et ipsum rejicit, sed ad gloriam Dei ad ornandam vocationem nostram gratitudinemque Deo praestandam et ad utilitatem proximi.

Helvet. Conf. *Art.* VIII. Pag. 74; Gallica Conf. *Art.* XVIII. Pag. 81; XXIV. Pag. 83; XXXIII. Pag. 85; Art. XXXIX. *Art.* XI—XV. Pag. 101; Eccles. Belgic. Conf. *Art.* XX. Pag. 137. Ueber das durch die Rechtfertigung eingetretene neue Verhältniss des Menschen zu Gott s. die in Anmerk. 2. aus reform. Symbolen angeführten Citate.

7) Der Zustand der um Christi willen gerechtfertigten, für straflos erkannten Menschen heisst justitia fidei; s. *Apol. Art.* III. Pag. 125; 139. — Die Aufhebung der Sündenstrafen fasst sowohl die Aufhebung der Strafe für die Erbsünde, als auch für die wirklichen Sünden in sich. Die Erbsünde wird nun zwar, ohngeachtet der durch Christum vollständig bewirkten Erlösung, in diesem Leben nie ganz abgelegt und der leibliche Tod ist deshalb auch nicht aufgehoben, doch ist er keine Strafe mehr für die Versöhnten; s. Catech. maj. *Art.* II. Pag. 493; 494. „Hic nulla erat amplius relicta aut spes" etc. Apol. *Art.* VI. Pag. 190. Dass der Tod keine Strafe mehr ist, s. a. a. O. Pag. 194 seq. *Art.* VIII. Pag. 221. Die Erbsünde, welche in dem Menschen bis zum Tage der Auferstehung bleibt, wird den Menschen nicht zugerechnet; s. F. C. *Art.* VI. Pag. 719. Die Rechtfertigung schliesst den Anspruch auf die ewige Seligkeit und auf die Kindschaft Gottes in sich; s. F. C. *Art.* III. Pag. 683 seq.; 688; 695. Vergl. dazu Aug. Conf. *Art.* XX.; Apol. *Art.* II. Pag. 68; 71; *Art.* III. Pag. 134. Ueber die Strafen, als natürliche Folgen der Sünde, s. Apol. *Art.* VI. Pag. 193. — Wie die luther. Symbole, ebenso sprechen sich die reformirten aus; s. die Citate in Anmerk. 5. Die Gallic. Conf. *Art.* XVI. Pag. 81. erwähnt als Folge der Rechtfertigung „coelestem vitam", sagt *Art.* XVII., dass der Mensch durch die Rechtfertigung Befreiung von allen Sünden erlange, und erwähnt auch „adoptio nostra." Die Eccles. Belgic. Conf. *Art.* XX. Pag. 137 sagt, dass Christus sühnte „poenas peccatis debitas," dass die Gerechtfertigten dadurch erlangten „immortalitatem et vitam aeternam"; *Art.* XXIII. Pag. 138:

Credimus nostram beatitudinem sitam esse in peccatorum nostrorum propter Jesum Christum remissione. — — Haec sufficit ad omnes iniquitates nostras obtegendas et ut fiduciam nobis faciat accedendi ad Deum, a conscientiis metum, horrorem, formidinem removens.

Vergl. auch Conf. Tetrapol. *Art.* III. Pag. 179. Palat. Conf. Pag. 149. u. anderw.

8) Die Lehre von dem dreifachen Amte (officium; munus) Jesu, dem königlichen, prophetischen und hohenpriesterlichen, ist der lutherischen Concordie unbekannt. Eine weitere Ausführung der kirchlichen Lehre von der Versöhnung, mit Anwendung der Anselmschen Theorie, war es, dass man das Erlösungswerk zuerst als ein doppeltes, dann als ein dreifaches Amt betrachtete und in das prophetische, hohenpriesterliche und königliche theilte. Melanchthon und Chemnitz kannten diese Eintheilung schon, machten aber von ihr in ihren Locis noch keinen Gebrauch. Die Concordie bezieht das Mittleramt Jesu auf das hohenpriesterliche Amt, d. i. auf das durch den Tod Christi vollendete Versöhnungsgeschäft zwischen Gott und der Menschheit; s. Aug. Conf. *Art.* XXI. Apol. *Art.* XII. Pag. 264 seq. Catech. maj. Pag. 494. — Auch Calvin kannte jene Eintheilung, wie sich aus *Instit. Lib.* II. *Cap.* XVI. Pag. 129 seq. ergibt; in einigen Symbolen der reformirten Kirche tritt aber nur eine doppelte Eintheilung hervor. Die Conf. et Expos. brev. et simpl. sagt *Cap.* XI. Pag. 19:

— praedicamus Jesum Christum unicum esse mundi redemptorem et salvatorem, regem et pontificem maximum, Messiam verum etc.

Vergl. Czenger. Conf. Pag. 159. Die übrigen Symbole folgen der Concordie auch darin, dass sie das Mittleramt Jesu auf das Hohepriesterthum Christi beziehen.

9) Ueber die Unzulänglichkeit selbsterwählter Versöhnungsmittel s. Anmerk. 6. Ueber den Glauben an Christum, den Versöhner, als einzige Bedingung der Rechtfertigung s. Aug. Conf. *Art.* IV; XX; Apol. *Art.* III. Pag. 100. Art. Smalc. *P.* II. *Art.* I. Pag. 304; F. C. *Art.* III. Pag. 684; 690; 691. Ueber die fides wird aber noch die Bestimmung gegeben, dass nicht fides historica, sondern viva verstanden werde; s. Aug. Conf. *Art.* XX; Apol. *Art.* III. Pag. 108; 124; 125; F. C. *Art.* III. Pag. 684 seq. *Art.* IV. Pag. 701. Ganz im Sinne der Concordie sprechen sich die reformirten Symbole aus. Conf. et Expos. brev. et simpl. *Cap.* XV. Pag. 26:

— hominem peccatorem justificari sola fide in Christum. — Pag. 27: Justi vero efficimur — per fidem in Christum, — — fide non ficta. Quapropter loquimur in hac causa non de ficta fide, de inani et otiosa, aut mortua, sed de fide viva vivificanteque, quae — se vivam esse vivis declarat operibus.

Ueber die Fides s. auch *Cap.* XVI. Pag. 28. — Helvet. Conf. *Art.* XII. u. XIII. Pag. 69; Gall. Conf. *Art.* XX. Pag. 82; Art. XXXIX. *Art.* XI. Pag. 101. Eccles. Belg. Conf. *Art.* XXII. Pag. 138; ebenso in den anderen reform. Symbolen, welche die fides

auch als „donum divinum" bezeichnen; daher können aber auch nur die Prädestinirten der fides salvifica theilhaftig werden; s. Anmerk. 5. geg. d. Ende.

10) F. C. *Art.* III. Pag. 690; 701; Aug. Conf. *Art.* VI.; Apol. *Art.* II. Pag. 65; 66; *Art.* III. Pag. 83; 84 seq.; 122 seq. *Art.* V. Pag. 177; Art. Smalc. *Art.* XIII. Pag. 335 seq. — Wie die Concordie lehrt, lehren die reformirten Symbole; die Conf. et Expos. brev. et simpl. *Cap.* XVI. Pag. 28:

Idem ille Apostolus [Paulus] fidem vocat efficacem et sese exerentem per dilectionem. — — Eadem retinet nos in officio, quod Deo debemus, et proximo et in adversis patientiam firmat et confessionem veram format atque facit, et, ut uno verbo omnia dicam, omnis generis bonos fructus et bona opera progignit. — Helvet. Conf. *Art.* XIII. Pag. 69: — Fides certa et indubitata omnium sperandarum de Dei benevolentia rerum substantia et apprehensio ex sese charitatem, ac mox praeclaros omnium virtutum fructus pullulat, non quicquam tamen suis officiis, licet piorum, sed ipsi simpliciter partam salutem gratiae Dei attribuimus. — Gall. Conf. *Art.* XX. Pag. 82; XXI; XXII. [ex fide] bona opera necessario consequuntur. Ceterum — profitemur bona opera — non respici a Deo, ut per ea justificemur, aut Filii Dei censeri mereamur.

Art. XXXIX. *Art.* XI. u. XII. Pag. 101. Scotic. Conf. *Art.* XIII. u. XIV. Pag. 115 seq. Eccles. Belgic. Conf. *Art.* XXIV. Pag. 138; 139. Ueber die Auffassung der kirchlichen Theorie von der Vernunft s. Melanchthons Bekenntniss in der *Apol. Art.* III. Pag. 109; 113. Luther sagt zu der Stelle im 1. Br. an d. Cor. Cap. 15. im VIII. Th. s. W., herausg. v. *Walch* S. 1240; XI. S. 2308:

— Die Vernunft [kann] nicht des Glaubens Gerechtigkeit begreifen —, sondern je höher und klüger sie ist, je mehr sie an Werken hanget und sich darauf gründen will. — Das hänget so feste an, dass auch die, so den Glauben haben und die Gnade oder Vergebung der Sünde erkennen, mit aller Mühe und Arbeit sich kaum herauswirken können. — Kurz es ist gar über Menschen Sinne und Verstand, Kunst und Vermögen, dass man sich über die irdische Gerechtigkeit erhebe und heraustrete in diesen Artikel, und ob man wol viel davon höret und zu sagen weiss, so bleibet gleichwol immer der alte Wahn — so seine eigene Werke vor Gott will bringen und zum Grunde der Seligkeit setzet. Solches wiederfähret, sage ich, denen, die Christen sind und darwieder fechten, die anderen Klüglinge und unversuchte Geister sind gar darinn ersoffen.

§. 40.

Fortsetzung. — Streitigkeiten in der protest. Kirche über das Dogma von der Erlösung.

In der lutherischen Kirche traten noch im Zeitalter der Reformation abweichende Meinungen über das Dogma von der Erlösung hervor. Andreas Osiander, Prof. in Königsberg, behauptete, dass der Mensch zuvor gerecht gemacht werden müsste, wenn er der Versöhnung theilhaftig werden sollte, dass nur Christus nach seiner göttlichen Natur den Menschen gerecht machen könne, dass daher Christus auch nur nach seiner göttlichen Natur unsere Gerechtigkeit sey [1]). Dagegen behauptete Franz Stancarus, dass Christus nur nach seiner menschlichen Natur unsere Gerechtigkeit genannt werden dürfe, da er nur nach seiner menschlichen Natur Erlöser geworden sey [2]). Und indem man die Behauptung aufgestellt hatte, dass die Fides salvifica allein rechtfertige, erklärte Nic. Amsdorf, dass gute Werke zur Erlangung der Seligkeit schädlich seyen, im Gegensatze gegen Georg Major, welcher, an die Bestimmung des Leipziger Interim sich anschliessend, meinte, dass gute Werke zur Erlangung der Seligkeit nothwendig seyen [3]). — Georg Karg oder Parsimonius behauptete, dass Christus nur für sich selbst das Gesetz erfüllt habe, — eine Meinung, welche späterhin in der reformirten Kirche Joh. Piscator wiederholte und gegen welche sich die Formula Consensus Helvetica aussprach [4]).

[1]) Ueber die von Osiander erregte Streitigkeit s. *Acta Osiandristica. Kgsbg.* 1553. *Preussische Kirchen-Historia — durch M. Christoph. Hartknoch. Frkft. a. M. u. Lpz.* 1686. *Cap.* 2. S. 309 ff. *Schlüsselburg Catal. Haeret. Lib.* VI. *Salig* II. S. 915 ff.; *Unschuld. Nachrichten.* 1703. S. 257 ff. *Walch Religionsstr.* I. S. 85 ff.; IV. S. 137 ff.; *Planck* IV. (I.) S. 181; 250 ff. (vorbereitende Ursachen der Streitigkeit Osianders); S. 256 (Anfang des Streites) ff. Die von dem lutherischen Lehrbegriffe abweichende Theorie von der Rechtfertigung legte Osiander in seiner am 24. October 1550 zu Königsberg gehaltenen Disputation vor;

s. D. Andr. Osiandri S. Th. in schola Regiomontana Prussiae primarii Professoris disputationes duae: una, de lege et Evangelio habita nonis Aprilis, altera, de Justificatione habita IX. Kal. Nov. 1550. *Matth. Portae inferorum non praevalebunt adversus eam. Regiom. Pruss.* 1550; deutsch: *Eine Disputation von der Rechtfertigung des Glaubens. Königsberg.* 1551. Sie besteht aus 81 Sätzen, von denen folgende seine Theorie klar vorlegen:

III. Justificare propria et primaria institutione significat: ex impio justum facere, hoc est, mortuum ad vitam revocare. V. Transfertur autem in aliam significationem, in qua idem est, quod justum existimare, confiteri, testari, vel pronunciare. X. Fides autem, qua homo justificatur, est motus spiritualis, quem Deus per verbum praedicatum et Spiritum Sanctum in Cordibus nostris excitat. XIV. Objectum enim Evangelii est Jesus Christus per verbum Evangelii fide apprehensus. XV. Fides, quae Christum non apprehendit et possidet, non est intelligenda per Synecdochen, ut includit objectum suum Christum. XIX. — fides, neque qua qualitas est, neque qua relatio, neque qua eximia virtus, neque ulla sua dignitate nos justificat, sed tantum qua objectum suum Christum apprehendit et nobis unit. XXII. Justitia illa, quam fide apprehendimus, est justitia Dei, non tantum, quia Deo est accepta, sed quia est revera justitia Dei, nempe Domini nostri Jesu Christi. XXVII. Non tamen ideo justus est [Christus], quia legem adimplevit, sed quia a justo Patre ab aeterno justus filius natus est. XXVIII. Eadem igitur est justitia Patris, Filii et Spiritus Sancti, et haec justitia Dei est justitia fidei. XXX. — justificationis duae sunt partes: Remissio peccatorum et Reconciliatio cum Deo. XXXI. Reconciliari autem Deo est Christo uniri, ex eo renasci, illum in nobis et nos in illo esse, per illum vivere, ejusdem in nobis inhabitantis justitia justos censeri. LIII. Hinc justitia ejus essentiali justi sumus. LXXVIII. — opera bona fiunt a justificatis, — non vero justificant. LXXIX. Et quamquam qui justificatus est, justificari debeat adhuc, hoc tamen non fit operibus nostris, sed cognitione Filii Dei per fidem, per quam ei de die in diem magis unimur.

S. Hartknoch S. 316 f.; vergl. *Planck* a. a. O. S. 267 ff. Osiander stützte sich bei dieser Theorie auf seine eigenthümliche Lehre von dem Ebenbilde Gottes (in der Schrift: *An filius Dei fuerit incarnandus, si peccatum non introivisset in mundum? item de imagine Dei, quid sit? ex certis et evidentibus S. S. testimoniis et non ex philosophicis et humanae rationis cogitationibus deprompta explicatio. Monte regio Prussiae.* 1550.), über welches er bei seinen theologi-

schen Vorlesungen über die ersten 4 Capitel der Genesis erklärte (s. Hartknoch a. a. O. S. 314):

Das Ebenbild Gottes sey das körperliche Ebenbild des Sohnes Gottes, oder des Mensch gewordenen Wortes Substanz und Wesen: Denn der sichtbare Christus sey ein Bildniss des unsichtbaren Gottes, nach dessen Ebenbild der Mensch geschaffen ist.

Vergl. *Planck* a. a. O. S. 274 ff. Beim Evangelium unterschied Osiander ein äusseres Wort (den Schall) und ein inneres, d. i. die in dem Worte liegende Wahrheit; jenes werde durch das Gehör, dieses durch den Glauben aufgefasst. Ausser diesem inneren Worte sollte es nach Osianders Ansicht noch ein zweites inneres Wort geben, näml. das wesentliche Wort des Vaters, d. i. Christus oder der Logos; das zweite innere Wort sey mit dem ersten unauflöslich verbunden; indem daher der Glaube das erste innere Wort auffasse, fasse er auch das zweite auf und bringe auf diese Weise Christus in das Herz des Menschen. S. die Cit. aus Osianders Bekenntniss bei *Planck* S. 277. Osiander fand mit seiner Lehre Freunde (wie Joh. Funck; Joh. Sciurus — Eichhorn — Prof. der hebr. Spr. u. Ethik in Kgsbg.; Petrus Artopöus, Pred. zu Stettin; Leonh. Kulmann, Pred. zu Nürnb. etc.) und Feinde (bes. an Melanchthon, Joach. Mörlin, der eben nach Kgsbg. gekommen war; Just. Menius, Flacius und Mart. Chemnitz). Zur Beilegung der Händel suchte der Herzog Albrecht von Preussen durch die Vermittlung von Aurifaber und Mörlin einen Vergleich zwischen den Streitenden herbeizuführen; letzter hatte schon die Rechtfertigungstheorie nach der Vorstellung Osianders in einer besonderen Schrift dargelegt, deren Inhalt Hartknoch S. 319 f. referirt. Bei der jetzigen Vermittlung hatte Mörlin jene Theorie von Neuem in 15 Sätze gebracht; s. dies. bei Hartknoch S. 323 f.; über ihren Character s. die treffl. Erörterung bei Planck S. 293 ff.; s. hierzu die Gegensätze in der Schrift: *Antilogiae, seu contraria doctrina inter Lutherum et Osiandrum* (bei *Wigand De Schismate Osiandri.* Pag. 112 ff.; in kurzer Angabe bei *Planck* S. 297. Anmerk. 53); deutsch bei Hartknoch S. 326 f. — Osiander suchte dagegen zu beweisen, dass Luther ganz so, wie er, gelehrt, dass aber Melanchthon die ächte lutherische Rechtfertigungstheorie verfälscht habe; er griff diesen an und dann auch Mörlin, als dieser an Osiander, obschon friedfertig, geschrieben hatte; s. Mörlins Brief mit Osianders Antwort bei Hartknoch S. 329 ff.; vergl. auch *Planck* S. 332. in d. Anmerk. Osianders Bekenntniss s. bei *Salig* II. S. 951 ff. Zur Beilegung der angeregten und mit Lebhaftigkeit fortgeführten Streitigkeit Osianders wurden Censuren von auswärtigen Theologen eingeholt; s. Hartknoch S. 346 ff.; Planck S. 355; 367. Anmerk.;

370 ff. Seine Lehre wurde noch auf einer Generalsynode zu Königsberg verdammt, ein gleiches Urtheil über die Bekenner seiner Lehre ausgesprochen; s. Planck S. 414 ff.; 418. Anmerk. — Auf den Osiandrismus nahm noch die F. C. Rücksicht Pag. 586 f.; 694.

2) *Schlüsselburg Catalog. haereticorum. Lib.* IX. *Walch Religsstr.* I. S. 96 ff.; IV. S. 171 ff.; *dess. Bibl. Theol. Selecta.* II. Pag. 116 seq. *Salig* II. S. 570 ff. *Schröckh* IV. S. 584 ff.; *Planck* IV. S. 449 ff. Am offensten spricht Stancarus seine oben angegebene Meinung in seiner Hauptschrift aus: *Franc. Stancari, Mantuani, De Trinitate et Mediatore D. N. J. C. adversus Henr. Bullingerum, Petr. Martyrem et Joh. Calvinum et reliquos Tigurinae et Genevensis ecclesiae ministros, ecclesiae perturbatores etc. Cracoviae.* 1562. Die Zürcher setzten ihm eine *Responsio ad maledicum Fr. Stancari libellum adversus Tigurinae ecclesiae ministros de Trinitate et Mediatore, auctore Josia Simlero, Tigurino. Tiguri.* 1563. entgegen. Stancarus hatte in seiner angeführten Schrift ausdrücklich C. 4. erklärt:

> Christus Deus et homo secundum alteram naturam tantum, nempe humanam, non autem secundum divinam Mediator est. — Christus secundum divinam naturam non potest esse Mediator, sed tantum secundum humanam. — Christum secundum divinam naturam esse Mediatorem, haereticum est. Si Christus esset Mediator secundum divinam naturam, Mediator esset sui ipsius.

Ohngeachtet dieser Ansichten wollte Stancarus die göttliche Natur in Christus von der Person Christi nicht trennen, sie aber von der Theilnahme am Versöhnungsgeschäfte ausschliessen, wenn er in seiner Hauptschrift sagt:

> Excludo naturam divinam ab officio Sacerdotii et Mediationis Christi, sed non a persona ejus. — In hac propositione: Christus est Mediator secundum humanam naturam tantum, haec exclusiva tantum non excludit divinam naturam in persona Christi, sed ab officio Mediationis ejus.

Ueber den eigentlichen Sinn der Ansicht Stancars s. die treffl. Erörterung bei Planck a. a. O. S. 460 ff.

3) Schlüsselburg a. a. O. *Lib.* VII. Salig I. S. 494 ff.; *Walchs Religionsstr.* I. S. 18 ff.; IV. S. 182 ff.; *dess. Bibl. Theol. Sel.* II. Pag. 617 seq. *Planck* IV. S. 470 ff. Georg Major, Prof. zu Wittenberg, hatte von Nic. Amsdorf (in dessen Schrift: *Dass D. Pommer und D. Major Aergerniss und Verwirrung angericht., Nicol. Amsdorff. Exul Christi. Magdeb.* 1551.) den Vorwurf hören müssen, dass auch er behauptet habe, gute Werke zu thun, ist noth-

wendig, um selig zu werden. Major antwortete (*Auf des ehrwürdigen Herrn Niclas von Amsdorffs Schrift, so jetzund neulich Mense Novembri* 1551. *wieder D. Majorn öffentlich im Druck ausgegangen. Antwort Georg Majors. Wittenb.* 1552.):

> Das bekenne ich aber, dass ich also vormahls gelehrt habe und noch lehre und fürder alle meine Tage so lehren will, dass gute Werke zur Seligkeit nöthig sind, und sage öffentlich und mit klaren Worten, dass niemand durch böse Werke selig werde, und dass auch niemand ohne gute Werke selig werde, und sage noch mehr, dass wer anders lehret, auch ein Engel vom Himmel, der sey verflucht.

Bei dieser Erklärung ist jedoch nicht zu übersehen, dass Major den guten Werken der Menschen kein Verdienst bei der Rechtfertigung zuschrieb, sondern dass er die Rechtfertigung, die der Christ allein durch den Glauben ergreifen müsse, nur von dem Leiden und Sterben Christi herleitete, denn er erklärte ausdrücklich in seiner angef. Schrift:

> das wir Vergebung der Sünden, Gerechtigkeit, den heiligen Geist und ewiges Leben haben, diss hat uns allein Christus durch sein heilig Leyden und Sterben verdient und diese Güter empfangen wir allein durch den Glauben.

Nächst Amsdorf traten jetzt Flacius, Wigand und Gallus gegen Major und mit ihnen die Theologen der Kirchen von Hamburg, Lübeck, Lüneburg und Magdeburg mit besonderen Bedenken auf; s. Schlüsselburg a. a. O. Pag. 561 ff. Major erklärte sich über seine Behauptung von der Nothwendigkeit der guten Werke zur Seligkeit in seinem *Sermon von Pauli Bekehrung. Leipz.* 1553. noch auf folgende Weise:

> Wenn du allein durch den Glauben gerechtfertigt und ein Kind und Erbe Gottes geworden bist, und nun Christus und der heil. Geist durch solchen Glauben in dir wohnen, alsdann sind dir die guten Werke nicht zu der Seligkeit zu erlangen (die du aus Gnaden ohne alle Werke allein durch den Glauben an den Herrn Christum allbereit hast), sondern um die Seligkeit zu behalten, und nicht wiederum zu verlieren, also hoch von nöthen, dass, da du sie nicht thust, es ein gewisses Zeichen ist, dass dein Glaube todt und falsch, gefärbt und eine erdichtete Opinion ist.

Ueber die Erklärungen der Gegner s. Planck S. 484 ff. Endlich erschien die Schrift, dass die Propositio: *Gute Werke sind zur Seligkeit schädlich: eine rechte, wahre, christliche Proposition sey, durch die Heilige Paulum und Lutherum gelehrt und gepredigt.* Niclas von Amsdorf. 1559. Von Amsdorf wurde auch Justus Me-

nius der Ketzerei Majors verdächtigt; diese Verdächtigung war ein Gegenstand der Verhandlungen des Colloquiums zu Eisenach, welches Amsdorf nicht nach seinem Willen leiten konnte; s. Salig III. S. 46 ff. Planck S. 516 ff.; ebendas. S. 533 ff. über Melanchthons Aeusserung, dass gute Werke zur Seligkeit nothwendig sind. Zur Beseitigung der Streitigkeit sollte das Colloquium zu Altenburg beitragen; vergebens; s. Planck VI. S. 337 ff. — Der Majorismus wurde im Corp. Doctr. Pruten. verdammt; s. Planck IV. S. 440 ff.; ferner im Sächsischen Confutationsbuche; s. Planck IV. S. 594 ff. und in der F. C. Pag. 588 f.; 590 f.

4) Georg Karg, gewöhnlich Parsimonius genannt, Hofprediger zu Anspach, gab im Jahre 1563. seine Vorstellungen über die Rechtfertigungslehre heraus, welche dahin gingen, dass er behauptete: das Gesetz verbinde entweder zum Gehorsam, oder zur Strafe, nicht aber zugleich zu beidem. Indem Christus für uns die Strafe litt, hatte er für sich dem Gehorsam Genüge geleistet. So viel zu leisten, als er geleistet hat, dazu sind die Menschen nicht verbunden, aber dem Gehorsam des Gesetzes müssen sie entsprechen. Und Christus habe für sich selbst dem Gesetze Gehorsam leisten müssen, um ein Gott wohlgefälliges, unbeflecktes Opfer zu seyn. Kargs Ansicht fand keine Berücksichtigung, dagegen erklärte sich die Form. Cons. Helvet. gegen Joh. Piscator, als dieser die Meinung, dass Christus nur für sich selbst das Gesetz erfüllt habe, in der Schrift *De justificatione coram Deo. Herb.* 1595. vorgetragen hatte. Vergl. dazu *Ad Conradi Vorstii Amicam collationem — Notae Joh. Piscatoris. Herb.* 1613. *Sect.* XXVI. Pag. 64 seq. Die Form. Cons. Helv., in der *Fortges. Sammlung von Altem und Neuem.* 1722. Pag. 732 seq. drückte sich auf folg. Weise aus:

Can. XV. Ita autem Christus vice Electorum obedientia mortis suae Deo Patri satisfecit, ut in censum tamen vicariae justitiae et obedientiae illius, universa ejus, quam per totius vitae suae curriculum legi, tanquam Servus ille justus, sive agendo, sive patiendo praestitit, obedientia vacari debeat. Nihil enim aliud fuit Christi vita (Phil. II. 8 etc.), teste quidem Apostolo, quam perpetua quidem exinanitio, submissio et humiliatio, gradatim ad extremum usque terminum, mortem videlicet crucis, procedens. Rotundo asserit ore Spiritus Dei, Christum sanctissima vita Legi et justitiae divinae pro nobis satisfecisse et pretium illud, quo emti sumus Deo, non in passionibus duntaxat, sed tota ejus vita legi conformata collocat. Morti autem vel sanguini Christi redemptionem nostram vindicat haud alio sensu, quam quia is per passiones consummatus est. Atque ita quidem ab externo illo

terminante et nobilissimo actu, sine quo salus nostra constare non potuisset, quique omnium virtutum speculum fuit lucidissimum, denominationem facit, ut tamen a morte vitam anteactam neutiquam secludat. *Can.* XVI. Haec omnia cum ita se omnino habeant, haud sane probare possumus oppositam doctrinam illorum, qui statuunt, Christum propria intentione et consilio tum suo, tum patris ipsum mittentis mortuum esse pro omnibus et singulis addita conditione impossibili, si videlicet credant; omnibus impetrasse, quae non omnibus tamen applicetur, salutem; morte sua nemini proprie et actu salutem ac fidem meruisse sed justitiae duntaxat divinae obstaculum removisse et Patri potestatem acquisivisse, novum Foedus gratiae ineundi cum universis hominibus; denique qui justitiam Christi activam et passivam ita patiuntur, ut asserant, activam eum sibi pro sua vindicare, passivam vero demum Electis donare et imputare. Haec omnia et si quae his similia sunt, apertis Scripturis et gloriae Christi, qui fidei et salutis nostrae ἀρχηγὸς καὶ τελειωτὴς est, repugnant, crucem ejus evacuant et per speciem augendi meriti ejus reapse illud imminuunt.

§. 41.

Fortsetzung. — Lehre der römisch- und griechisch-catholischen Kirche.

Die römisch- und griechisch-catholische Kirche stimmt mit der protestantischen in der Lehre über die Nothwendigkeit und Heilsamkeit des Erlösungswerkes Christi überein [1]); doch lehrt die römische Kirche, nach scholastischen Formeln: Christus, — der durch sein Leiden und Sterben ein überflüssiges Verdienst sich erworben —, habe nur für die Erbsünde durch seinen Tod genuggethan; diese Genugthuung werde schon in der Taufe dem Menschen mitgetheilt und angeeignet und für die wirklichen Sünden im Leben müsse der Mensch selbst, um von Gott künftig nicht gestraft zu werden, Büssungen übernehmen [2]). Die Rechtfertigung bedeute daher eine innerliche Wirkung Gottes und Christi, ein Einwohnen beider in dem Menschen (wozu auch in der Taufe die Möglichkeit gegeben werde), so dass der Mensch, in welchen sich die göttliche Gerechtigkeit ergiesse —

actus Dei hyperphysicus; infusio hyperphysica — eine habituelle Gerechtigkeit erlange, folglich gerecht werde und im Stande sey, gute Werke zu thun, die ihm die Seligkeit verdienen [3]). Die Rechtfertigung erlangt aber der Mensch nicht durch den Glauben (d. i. durch die Ueberzeugung von der Wahrheit der göttl. Offenbarungen und Verheissungen) allein, sondern zugleich auch durch das Streben nach einem moralischen Wandel, welches nothwendig den Vorsatz zur Besserung und die Vollbringung guter Werke, die verdienstlich sind, in sich schliesst [4]). — In den Symbolen der griechischen Kirche wird von der Rechtfertigungstheorie nur gelegentlich gesprochen. Der Patr. Jeremias stellt als allgemeine Kirchenlehre auf, dass der Mensch gerechtfertigt werde durch Busse und Bekehrung in einem lebendigen Glauben, der sich durch gute Werke offenbart, oder das göttliche Gesetz hält; gute Werke aber sind zur Seligkeit nothwendig. Metrophanes erklärt, dass Christus durch seinen Tod für die Erbsünde genuggethan und die Menschheit in dieser Hinsicht gerechtfertigt habe; für die Sünden im Leben erlange der Mensch die Rechtfertigung durch die Gnade Gottes und durch gute Werke, — die also verdienstlich sind. Die Ὀ ρ θ ο δ. Ὁ μ ο λ. lehrt zwar die Rechtfertigung durch Christi Verdienst, macht aber die Erlangung der ewigen Seligkeit auch von dem in Liebe thätigen Glauben und von der Hoffnung abhängig. Dagegen leitet die Κ α τ η χ. ἢ Ὀ ρ θ ο δ. Δ ι δ α σ κ. die Rechtfertigung allein von dem verdienstlichen Tode Christi ab. — Cyrillus Lucaris folgt ganz dem protestantischen Lehrbegriffe [5]).

[1]) In Beziehung auf die Uebereinstimmung der römischen Kirche mit der protestantischen, hinsichtlich der Nothwendigkeit und Heilsamkeit des Erlösungswerkes, s. Concil. Trident. *Sess.* V. *Decret. De pecc. orig. Cap.* 1. 2. 3. *Sess.* VI. *Decr. de justif. Cap.* 7: Christus, qui, cum essemus inimici, propter nimiam caritatem, qua dilexit nos, sua sanctissima passione ligno crucis nobis justificationem meruit et pro nobis patri satisfecit. — Catech. Rom. *P.* I. *Art.* IV. Pag. 77. *Quaest.* 10; Pag. 78. *Quaest.* 11. *Cur voluit*

Christus extrema pati etc. Si quis quaerat, quae causa fuerit, cur Filius Dei acerbissimam passionem subierit, hanc potissimum fuisse inveniet, praeter haereditariam labem primorum parentum, vitia et peccata, quae homines a mundi origine usque ad hanc diem admiserunt et deinceps usque ad consummationem seculi admissuri sunt: hoc enim in passione et morte Filius Dei Salvator noster spectavit, ut omnium aetatum peccata redimeret ac deleret et pro eis Patri abunde cumulateque satisfaceret etc.

Vergl. auch *Quaest.* 13. Pag. 82. u. anderw. In demselben Sinne spricht sich die *Ὀρθοδ. Ὁμολ.* Pag. 92 aus:

Ἐρώτ. μζ'. Τί διδάσκει τέταρτον τὸ ἄρθρον τοῦτο [nämlich von dem Leiden und Sterben Christi]; *Πῶς ὁ θάνατος τοῦ Χριστοῦ νὰ ἦτον μὲ διαφορώτερον τρόπον, παρὰ ὅπου ἦτον τῶν ἄλλων ὅλων ἀνθρώπων, διὰ ταῖς ἁφορμαῖς τούταις· πρῶτον διὰ τὸ βάρος τῶν ἁμαρτιῶν μας. — Pag. 93. Δεύτερον διατὶ εἰς τὸν σταυρὸν ἀπάνω, ἐπλήρου τὴν ἱερωσύνην· ἑαυτὸν προσενέγκας τῷ Θεῷ καὶ Πατρὶ εἰς ἀπολύτρωσιν τοῦ γένους τῶν ἀνθρώπων. — Ἐκεῖ ἀκόμι εἰς τὸν σταυρὸν ἐτελείωνε τὴν μεσιτείαν, ἀνάμεσον Θεοῦ καὶ ἀνθρώπων.*

Vergl. *Metrophanes Critop.* Cap. III. Pag. 57; 58. *Κατηχ. ἢ Ὀρθοδ. Διδασκ.* Pag. 33 seq.

2) In Beziehung auf das überflüssige Verdienst Christi s. d. Cit. in Anmerk. 1. aus dem Catech. Rom. *Quaest.* 11; fern. Pag. 82: *Quaest.* 13. *Quae potissimum commoda et bona Christiano generi Christi passio peperit?* — maxima et divina bona Parochus docebit ex Domini passione ad nos pervenisse: primum quidem, quia est integra atque omnibus numeris perfecta satisfactio, quam admirabili quadam ratione Jesus Christus pro peccatis nostris Deo Patri persolvit. Neque vero pretium, quod pro nobis persolvit, debitis nostris par solum atque aequale fuit, verum ea longe superavit.

Bellarmin spricht in s. Schr. *De indulgent.* I, 2. von einem unendlichen und unerschöpflichen Schatze (— „thesaurus satisfactionum ex Christi passionibus infinitus, qui nunquam exhauriri possit" —), von welchem den Menschen stets mitgetheilt werden könne, praesertim cum tota Christi satisfactio nobis applicari possit, cum ipse per se nulla satisfactione indiguerit, qui peccatum non fecit, nec facere potuit.

Dass Christus für die Erbsünde und deren Folgen durch seinen Tod genuggethan habe, ergibt sich aus dem Citat in Anmerk. 1. aus dem Catech. Rom. *Quaest.* 11; vergl. auch *Quaest.* 13. a. a. O.; ferner *P.* II. *Cap.* V. Pag. 407:

Quaest. 54. *Remittiturne semper cum remissione poenae aeternae, quae consequitur condonationem culpae, poena temporalis?* Duo sunt, quae peccatum consequuntur, macula et poena, ac quamvis semper culpa dimissa, simul etiam aeternae mortis supplicium apud inferos constitutum condonetur, tamen non semper contingit, — ut Dominus peccatorum reliquias et poenam certo tempore definitam, quae peccatis debetur, remittat.

S. hierzu das Citat aus dem Tridentinum, auf welches sich die eben angef. Stelle beruft, *Sess.* XIV. *De poenit. Cap.* VIII. *Can.* XI. u. XV; ferner. *Sess.* VI. *Can.* XIII:

Si quis dixerit, omni homini ad remissionem peccatorum assequendam necessarium esse, ut credat certo et absque ulla haesitatione propriae infirmitatis et indispositionis peccata sibi esse remissa, anathema sit. — *Can.* XXX. Si quis post acceptam justificationis gratiam cuilibet peccatori poenitenti culpam ita remitti et reatum aeternae poenae deleri dixerit, ut nullus remaneat reatus poenae temporalis exsolvendae, vel in hoc seculo, vel in futuro in purgatorio, antequam ad regna coelorum aditus patere possit, anathema sit.

Aus dem Angegebenen ergibt sich schon die Lehre der römischen Kirche, dass der Mensch selbst für die wirklichen Sünden im Leben Büssungen übernehmen muss; s. ferner Conc. Trident. *Sess.* XIV. *Can.* XIII:

Si quis dixerit, pro peccatis quoad poenam temporalem minime Deo per Christi merita satisfieri poenis ab eo inflictis et patienter toleratis vel a sacerdote injunctis, sed neque sponte susceptis — — anathema sit.

Vergl. *Can.* XV. — Wie die Genugthuungen für die wirklichen Sünden überhaupt beschaffen seyn müssen, erklärt der Catech. Rom. *P.* II. *Cap.* V. in der Antw. auf *Quaest.* 58. Pag. 414:

— primum est, ut is, qui satisfacit, justus sit ac Dei amicus. Opera enim, quae sine fide et charitate fiunt, nullo modo Deo grata esse possunt; alterum, ut ejusmodi opera suscipiantur, quae natura sua molestiam et dolorem adferant: cum enim praeteritorum scelerum compensationes sint atque — redemptrices peccatorum, omnino necesse est, ut aliquid acerbitatis habeant. — *Quaest.* 59. *Ad quot capita refertur omnis humana satisfactio?* Omne satisfactionis genus Pastores docebunt, ad haec tria praecipue conferendum esse: orationem, jejunium et eleemosynam, quae quidem tribus bonis animae, corporis et iis, quae externa commoda dicuntur, quae omnia a Deo accipimus, respondent, nihil vero aptius et convenientius ad

exstirpandas omnium peccatorum radices esse potest. Nam cum omne, quod est in mundo, concupiscentia carnis sit, aut concupiscentia oculorum, aut superbia vitae: nemo non videt, hisce tribus morbi causis totidem medicinas, priori scilicet jejunium, alteri eleemosynam, tertiae orationem rectissime opponi. Praeterea si eos etiam, qui peccatis nostris offenduntur, spectemus, facile erit intelligere, cur ad haec tria potissimum omnis satisfactio referatur. Hi vero sunt Deus, proximus, nos ipsi. Quare Deum oratione placamus, proximo eleemosyna satisfacimus, nos ipsos vero jejunio castigamus.

Ueber die Wirkung der Taufe auf den sündhaften Zustand des Menschen s. unten d. Art. von der Taufe; hier muss nur noch vorzüglich der grelle Widerspruch hervorgehoben werden, der sich in der römischen Kirchenlehre findet (und gewöhnlich übersehen wird), insofern sie erklärt, dass der Mensch für seine Sünden im Leben genugthun müsse, während doch der Catech. Rom. *P.* II. *Cap.* II. Pag. 250. auf folgende Weise sich ausspricht:

Quaest. 31. *Quis est praecipuus Baptismi effectus?* De vi Baptismi, ut fideles magis perspiciant, se in altissimo dignitatis gradu positos esse, nec se ab eo dejici ullis adversarii insidiis vel impetu ullo unquam tempore patiantur, hoc primum tradere oportet, peccatum sive a primis parentibus origine contractum, *sive a nobis ipsis commissum, quamvis etiam adeo nefarium sit, ut ne cogitari quidem posse videatur, admirabili hujus Sacramenti virtute remitti et condonari.*

Hieraus ergibt sich offenbar, wie wenig die römische Kirche den Satz von der vorzüglichen Wirkung der Taufe in der Theorie, und bekanntlich auch in der Praxis, festgehalten hat und festhält. — Uebrigens vergl. auch Anmerk. 3. u. 4.

3) Concil. Trident. *Sess.* VI. *Cap.* 5:

Declarat [Synodus], ipsius justificationis exordium in adultis a Dei per Christum Jesum praeveniente gratia sumendum esse: hoc est, ab ejus vocatione, qua nullis eorum existentibus meritis vocantur, ut, qui per peccata a Deo aversi erant, per ejus excitantem atque adjuvantem gratiam ad convertendum se ad suam ipsorum justificationem eidem gratiae libere assentiendo et cooperando disponantur, ita ut, tangente Deo, cor hominis per Spiritus Sancti illuminationem, neque homo ipse nihil omnino agat, inspirationem illam recipiens, quippe qui illam et abjicere potest, neque tamen sine gratia Dei movere se ad justitiam coram illo libera sua voluntate possit. — *Cap.* 6. Disponuntur

ad ipsam justitiam, dum excitati divina gratia et adjuti fidem ex auditu concipientes libere moventur in Deum, credentes vera esse, quae divinitus revelata et promissa sunt, atque illud imprimis, a Deo justificari per gratiam ejus —, et dum, peccatores se esse intelligentes, a divinae justitiae timore, quo utiliter concutiuntur, ad considerandum Dei misericordiam se convertendo in spem eriguntur, fidentes, Deum sibi propter Christum propitium fore, illumque tanquam omnis justitiae fontem diligere incipiunt, ac propterea moventur adversus peccata. — *Cap.* 7: Justificatio non est sola peccatorum remissio, sed et sanctificatio et renovatio interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiae et donorum. Unde homo ex injusto fit justus et ex inimico amicus, ut sit haeres secundum spem vitae aeternae. — Unica formalis justificationis causa est justitia Dei, non qua ipse justus est, sed qua nos justos facit, qua videlicet ab eo donati renovamur spiritu mentis nostrae et non modo reputamur, sed vere justi nominamur et sumus, justitiam in nobis recipientes. — Quamquam nemo possit esse justus, nisi cui merita passionis J. C. communicantur, id tamen in hac impii justificatione fit, dum ejusdem sanctissimae passionis merito per Sp. S. charitas Dei diffunditur in cordibus eorum, qui justificantur, utque ipsis inhaeret, unde in ipsa justificatione cum remissione peccatorum haec omnia simul infusa accipit homo per Jesum Christum, cui inseritur, fidem, spem et charitatem.

Vergl. auch *Cap.* 8. Nothwendig folgt aus der habituellen Gerechtigkeit des Menschen das Vermögen, gute Werke zu vollbringen; s. hierzu und über das Verdienstliche derselben die folg. Anmerk.

4) Ueber den Glauben erklärt sich der römische Lehrbegriff auf folg. Weise im Concil. Trident. *Sess.* VI. *Cap.* 8:

Fides est humanae salutis initium, fundamentum et radix omnis justificationis, sine qua impossibile est placere Deo et ad filiorum ejus consortium pervenire. — Catech. Rom. *P.* I. *Cap.* I. Pag. 15. *Quaest.* 1. *Quid est fides et quae ejus ad salutem necessitas?* In divinis literis multiplex est Fidei significatio, nos autem hic de ea loquimur, cujus vi omnino assentimur iis, quae tradita sunt divinitus. Hanc autem ad salutem consequendam esse necessariam, nemo jure dubitabit. — Cum enim finis, qui ad beatitudinem homini propositus est, altior sit, quam ut humanae mentis acie perspici possit, necesse ei erat, ipsius a Deo cognitionem accipere. Haec vero cognitio nihil aliud est, nisi fides, cujus virtus efficit, ut id ratum habeamus, quod a

Deo traditum esse sanctissimae matris Ecclesiae auctoritas comprobarit.

Dieser Glaube wird dann in der Antwort von *Quaest.* 4. Pag. 18. in die drei Theile getheilt:

ut in una divinae naturae prima persona et mirum creationis opus describatur, in altera secunda persona et humanae redemtionis mysterium, in tertia, tertia item persona, caput et fons sanctitatis nostrae variis et aptissimis sententiis concludatur.

Der Glaube an die Wahrheit der göttlichen Offenbarungen und Verheissungen schliesst also den Glauben an die Erlösung und Rechtfertigung durch Christi Verdienst in sich. Dieser Glaube ist zwar nothwendig, wenn der Mensch gerechtfertigt werden will, aber auf ihn allein soll und darf, nach römischem Lehrbegriffe, die Rechtfertigung nicht gegründet werden und ausdrücklich wird die Meinung anathematisirt, welche den rechtfertigenden Glauben in der Ueberzeugung findet, dass um Christi Willen aus Gnade die Sünden vergeben werden. Zur Erlangung der Rechtfertigung wird ausser jenem Glauben noch erfordert die Busse und Besserung; beide müssen die Vollbringung guter Werke zur Folge haben; diese aber sind verdienstlich und genugthuend, ohne das Verdienst und die Genugthuung Christi zu schmälern. Concil. Trident. *Sess.* VI. *Cap.* 9. (vergl. hierzu *Can.* XIV.); ferner

Can. IX. Si quis dixerit, sola fide impium justificari, ita ut intelligat nihil aliud requiri, quod ad justificationis gratiam consequendam cooperetur — anathema sit. *Can.* XI: Si quis dixerit, homines justificari vel sola imputatione justitiae Christi, vel sola peccatorum remissione, exclusa gratia et caritate, quae in cordibus eorum per Sp. S. diffundatur atque illis inhaereat, — anathema sit. *Can.* XII: Si quis dixerit, fidem justificantem nihil aliud esse, quam fiduciam divinae misericordiae, peccata remittentis propter Christum, vel eam fiduciam solam esse, qua justificamur, anathema sit. — Catech. Rom. *P.* II. *Cap.* V. Pag. 358. *Quaest.* 4: *Quid est interior poenitentia?* — intima autem poenitentia est illa, cum ad Deum nos ex animo convertimus et commissa a nobis scelera detestamur et odio habemus, simulque illud nobis certum et deliberatum est, malam vitae consuetudinem corruptosque mores emendare, non sine spe veniae a Dei misericordia consequendae. — Conc. Trid. *Sess.* VI. *Can.* XXIV: Si quis dixerit, justitiam acceptam non conservari, atque etiam non augeri coram Deo per bona opera, sed opera ipsa fructus solummodo et signa esse justificationis adeptae, non autem ipsius augendae causam,

anathema sit. *Can.* XXVI: Si quis dixerit, justos non debere pro bonis operibus, quae in Deo fuerint facta, exspectare et sperare aeternam retributionem a Deo per ejus misericordiam et Jesu Christi meritum, — anathema sit. *Can.* XXXII: Si quis dixerit, hominis justificati bona opera ita esse dona Dei, ut non sint etiam bona ipsius justificati merita, aut ipsum justificatum bonis operibus, quae ab eo per Dei gratiam et Jesu Christi meritum, cujus vivum membrum est, fiunt, non vere mereri augmentum gratiae, vitam aeternam et ipsius vitae aeternae, si tamen in gratia decesserit, consecutionem atque etiam gloriae augmentum, anathema sit. — Catech. Rom. *P.* II. *Cap.* V. Pag. 412. *Quaest.* 56: *Unde nostra opera sunt cum meritoria, tum etiam satisfactoria?* Quanta sit vis poenitentiae, ex eo colligitur, quod tota a Christi Domini passionis merito pendet. A quo etiam honestis actionibus duo illa maxima bona consequimur; alterum est, ut immortalis gloriae praemia mereamur —; alterum, ut pro peccatis nostris satisfaciamus. *Quaest.* 57: Perfectissimam — Christi — satisfactionem minime obscurat, sed illud potius contra evenit, ut multo clariorem et illustriorem reddat. — Christus enim Dominus tamquam caput in membra et vitis in palmites, gratiam suam in eos, qui sibi per charitatem conjuncti sunt, continenter infudit. Quae quidem gratia bona opera nostra semper antecedit, comitatur et consequitur, et sine qua mereri aut satisfacere Deo nullo modo possumus.

S. für die Aufrechterhaltung der ganzen Lehre Möhlers *Symbolik* §. 15 ff. — Daraus aber, dass der Mensch noch verdienstliche Werke zur Erlangung der Rechtfertigung thun kann und muss, folgt, dass Christus, nach römischer Lehre, doch nur eine unvollkommene, oder wenigstens nicht so vollkommene Genugthuung geleistet hat, wie die protestantische Kirche lehrt.

5) Aus dem Wenigen, was die Bekenntnisschriften aus der griechischen Kirche über die Rechtfertigung enthalten, ergibt sich doch soviel bestimmt genug, dass der Patr. Jeremias, Metrophanes Critopulus und die *Ὀρθοδ. Ὁμολ.* sich in mehr oder weniger bestimmten Ausdrücken an den römischen Lehrbegriff anschliessen, dass dagegen die *Κατηχ. ἢ Ὀρθοδ. Διδασκ.* offenbar der protestantisch-symbolischen Glaubenslehre folgt, wie einst Cyrillus Lucaris. Jeremias erklärt in d. *Art. Wurtemb.* in der erst. Antw. Pag. 65:

ὅτι οὐκ ἐξ ἱκανοποιΐας τις — σώζεται, ἀλλὰ πίστει μόνῃ καὶ χάριτι. — Τὸν ἄνθρωπον τηνικαῦτα τὴν ἄφεσιν λαμβάνειν τῶν ἑαυτοῦ ἁμαρτιῶν διὰ μετανοΐας ἐπιστρέφοντα πρὸς θεὸν

ἀληθῶς ὅταν τὴν πίστιν ἔχῃ ζῶσαν, τὴν διὰ τῶν ἀγαθῶν ἔργων δηλαδή. — Pag. 228 [eine weitläufige Erörterung über die δικαιοσύνη καὶ ἀγαθὰ ἔργα]: οἱ ποιηταὶ τοῦ νόμου δικαιωθήσονται.

Vergl. Pag. 76.; dazu *Heineccii Abbildung der alten und neuen griech. Kirche.* II. S. 166 ff. Metrophanes Critopulus erklärt Κεφ. ς'. Περὶ ἐντολῶν Pag. 77:

Διττὴν γὰρ τὴν δικαίωσιν οἶδεν ὁ λόγος, τὴν μὲν ἐκ τῆς προπατορικῆς καὶ ἀρχεγόνου ἁμαρτίας, δι' ἣν ἐπίσης πάντες ἐχθροὶ γεγενήμεθα τῷ Θεῷ, ἣν δὴ δικαίωσιν ἔχομεν ἐκ μόνης τῆς εὐδοκίας τοῦ πατρὸς, ἐν τῷ αἵματι μονογενοῦς καὶ ἀγαπητοῦ αὐτοῦ υἱοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, χάριτι τοῦ παναγίου αὐτοῦ πνεύματος, ἡμῶν μηδὲν συμπραξάντων ἢ συνεισενεγκόντων εἰς τοῦτο· ὅπερ δηλοῦται διὰ τοῦ χάριτί ἐστε σεσωσμένοι. Τὴν δὲ ἐκ τῶν ἰδίων ἡμῶν ἁμαρτιῶν, ἥτις προηγουμένως μὲν χρήζει τῆς τοῦ θεοῦ εὐδοκίας, ἧς ἄνευ πάντα τὰ ἡμέτερα νεκρὰ καὶ ἀνενέργητα. Ἑπομένως δὲ, καὶ τῆς ἡμῶν σπουδῆς καὶ ἐπιμελείας· καθ' ὃ εἴρηται τὸ, Ἐκ τῶν ἔργων σου δικαιωθήσῃ, καὶ ἐκ τῶν ἔργων σου κατακριθήσῃ.

Auch Metrophanes lehrt, dass die Taufe von der Erbsünde reinige, den Menschen mit Gott versöhne und zum Kinde Gottes mache; s. unt. d. Art. üb. d. Taufe; wo auch die Lehre der Ὀρθοδ. Ὁμολ. und der Κατηχ. über die Wirkung der Taufe auf den verderbten Menschen erörtert ist. Hierher gehört aus Ὀρθοδ. Ὁμολ. Pag. 17:

Ἐρώτ. α'. Ὁ ἄνθρωπος ὁ χριστιανὸς ὁ ὀρθόδοξος καὶ καθολικὸς τί χρεωστεῖ νὰ φυλάττῃ, διὰ νὰ κληρονομήσῃ τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον; Πίστιν ὀρθὴν καὶ ἔργα καλά· διατὶ ὁποῖος τὰ δύο ταῦτα κρατεῖ, εἶναι καλὸς χριστιανὸς καὶ ἔχει βεβαίαν ἐλπίδα τῆς αἰωνίου σωτηρίας.

Vergl. dazu Ἐρώτ. β'. u. γ'. Pag. 19: Κατηχ. ἢ Ὀρθοδ. Διδασκ. Pag. 36:

Ὁ θάνατος τοῦ Χριστοῦ εἶναι ἡ ἀληθὴς θυσία, διὰ τῆς ὁποίας κατηλλάγημεν μὲ τὸν Θεὸν, καὶ ὅσοι πιστεύουσιν, εἰς αὐτὸν τὸν θεῖον Μεσίτην δικαιοῦνται καὶ σώζονται. — Pag. 72: Ἡ πίστις χωρὶς τῶν Ἔργων εἶναι νεκρά.

Ebendas. ist wiederholt die Rechtfertigung allein durch den Tod Christi ausgesprochen und obschon an dieser Stelle der Κατηχ. auf die Vollbringung guter Werke gedrungen wird, so wird ihnen doch an keiner Stelle ein Verdienst beigelegt, sondern es wird ausdrücklich gelehrt Pag. 73:

Τὰ καλὰ ἔργα συντελοῦσιν εἰς δόξαν Θεοῦ καὶ εἰς οἰκοδομὴν τοῦ πλησίον ἡμῶν, ὥστε καὶ διὰ τὴν πρὸς Θεὸν χρεωστουμένην ὑποταγήν μας, καὶ διὰ τῆς ἑαυτῶν σωτηρίας τὸ διάφορον, καὶ διὰ τὴν πρὸς τὸν σωτῆρα Χριστὸν εὐγνωμοσύνην μας, καὶ διὰ τὴν ἁγιότητα καὶ δικαιοσύνην αὐτοῦ τοῦ νόμου, καὶ διὰ τὸν ὑπὲρ τῆς δόξης τοῦ Θεοῦ καὶ τῆς ὠφελείας τοῦ πλησίον μας ἀληθινὸν ἡμῶν ζῆλον εἴμεθ' ἀναγκασμένοι νὰ πράσσωμεν τὸ ἀγαθόν.

Während die *Κατηχ.* nur von dem hohenpriesterlichen Amte Christi spricht, spricht Stourdza in s. *Betrachtungen* etc. S. 50. von Christus als König, Priester und Prophet, erklärt sich aber ausserdem ganz so (S. 53 ff.), wie die *Κατήχησις*. Ueber die guten Werke und deren Nichtverdienstlichkeit s. Stourdza S. 65; 68. Cyrillus Lucaris erklärt in seinem Bekenntniss (s. Artic. Conf. Basil. im 2. Thades *Corp. et Synt.* Pag. 58):

Art. IX. Credimus sine fide neminem posse salvari. Fidem autem eam vocamus, quae est in Jesu Christo justificans, quam vita et mors Christi Domini peperit, evangelium praedicat et sine qua nemo potest placere Deo. Art. XIII. Credimus hominem justificari per fidem, non ex operibus. Quum autem dicimus per fidem intelligimus fidei correlativum, quod est justitia Christi, quam fides apprehendit nobisque applicat ad salutem: hoc autem optime sineque operum praejudicio stare cognovimus. Nam et Opera non esse negligenda esseque media necessaria et fidei nostrae testimonia ad vocationis nostrae confirmationem, veritas ipsa nos docet. — Christi justitia applicata resipiscentibus sola justificat atque salvat fidelem.

Vergl. hierzu *Heinecceii Abbildung der alten und neuen griechischen Kirche.* II. S. 172.

§. 42.

Beschluss. — Abweichungen kirchlicher Parteien vom orthodoxen Dogma; Festhalten desselben durch den Pietismus. — Ausdeutungen des kirchlichen Dogmas.

Unter den kirchlichen Parteien sprechen sich die Mennoniten nur kurz, aber im orthodox-kirchlichen Sinne und mit Beibehaltung des dreifachen Amtes Jesu, über das Erlösungswerk aus, doch weichen sie von der protestantischen Lehre darin ab, dass sie, wie die römische Kirche lehrt, in der Erlösung die justificatio hyperphysica anerkennen [1]). Der

Lehrbegriff der Quäker spricht von einer äusseren Erlösung, nach welcher in Christi Tod die Befähigung des Menschen liegt, des Heiles (d. i. des inneren Lichtes und der daher entstehenden Gottesgemeinschaft) theilhaftig zu werden, und von einer inneren Erlösung, welche darin bestehen soll, dass Christus das innere Licht der menschlichen Seele einsenkt [2]). Durch den Opfertod Christi, welcher Genugthuung gab, ist der Mensch gerechtfertigt worden und die Rechtfertigung besteht darin, dass Christus in dem Menschen sich gestaltet, so dass die Verderbtheit in dem Menschen entfernt, der Mensch innerlich erneuert und gerecht wird, indem Christi Gerechtigkeit sich ihm eingiesst; folglich ist die Rechtfertigung, welche die Vollbringung guter, doch nicht verdienstlicher Werke zur Folge haben muss, auch nach dem Lehrbegriffe der Quäker ein actus Dei hyperphysicus [3]). Am einflussreichsten auf das kirchliche Dogma ist die Abweichung geworden, welche der socinianische und arminianische Lehrbegriff über die Erlösung und Rechtfertigung aufstellte. Die Socinianer sprechen von dem dreifachen Amte Christi, läugnen, dass Christus durch seinen Tod die Erlösung bewerkstelligt, Gott mit den Menschen versöhnt, für diese genuggethan habe [4]), behaupten, dass sich Christus nicht am Kreuze, sondern im Himmel Gott dargebracht habe, und halten daher die Auferstehung und Himmelfahrt für die eigentlichen Hauptwerke Christi, oder vornehmsten Thatsachen des Evangeliums, zugleich für eine Besiegelung des Todes und für einen Beweis der Erhebung Jesu zur höheren himmlischen Herrschaft [5]). Den Tod Jesu betrachten sie in einer moralischen und symbolischen Beziehung, so dass sie im Tode Jesu eine Ankündigung und Darstellung der Gnade Gottes, der Willfährigkeit derselben zur Sündenvergebung, der Versicherung des ewigen Lebens, so wie der Auferstehung annehmen und hierin das Verdienst Christi finden [6]). Die Rechtfertigung, die sich nur auf die Sündenvergebung bezieht, hängt vom Glauben

ab 7); die Fides salvifica soll sich aber nicht in dem Ergreifen des Verdienstes Christi, nach der orthodox-protest. Lehre, sondern in der Ueberzeugung äussern, dass der Mensch durch Vertrauen auf Gott und Christum, so wie durch Gehorsam gegen die göttl. Gebote das Wohlgefallen Gottes und die Seligkeit erlange 8). Die arminianische Confessio s. Declaratio, welche auch ein dreifaches Amt Christi aufstellt, betrachtet den Tod Christi als ein vollkommenes Versöhnungsmittel zwischen Gott und den Menschen; den Glauben und die guten, nicht verdienstlichen Werke bedingen die Rechtfertigung, welche sich auf die Sündenvergebung erstreckt. In diesem Punkte stimmt auch der spätere arminianische Lehrbegriff mit der Confessio s. Declar. überein, weicht aber von dieser darin ab, dass er lehrt: der Tod Christi sey keine eigentliche und vollkommene Genugthuung für die beleidigte Gottheit und für die Grösse der Strafen, welchen die Menschheit unterworfen war, gewesen, Gott aber habe den Tod Christi als ein Aequivalent angenommen; — *acceptilatio* — 9). Dieselbe Theorie stellte Hugo Grotius auf, doch modificirte er sie dahin, dass er behauptete, die Genugthuung sey von Christus nicht Gott, sondern der moralischen Weltordnung geleistet, Christi Verdienst werde den Menschen nicht imputirt, sondern geschenkt 10). Bis in die zweite Hälfte des 18. Jahrh. fand diese Theorie Beifall, obschon durch den Pietismus (seit d. 17. Jahrh.) die strenge orthodox-lutherische Lehre von der Versöhnung festgehalten und mit Anwendung der anselmschen Theorie noch weiter ausgeführt wurde; so trat auch in der *herrenhutischen* und *methodistischen* Denkart die ursprüngliche Lehre vom Versöhnungstode als eine der wichtigsten Hauptlehren hervor 11). Seit der zweiten Hälfte des 18. Jahrh. wurde neben der kirchlichen Vertheidigung des Dogmas der Weg der speculativen Deutung eingeschlagen; besonders hat die Schule Kants das Allegorisiren der Lehre eingeführt; die speculativ-philosophische

Theologie unserer Zeit hat das Dogma in einem ganz von der kirchlichen Lehre entfernten Sinne aufgefasst und namentlich eine subjective und mittelbare Verbindung zwischen dem Tode Jesu und der Sündenvergebung durch denselben, mit verschiedenen Deutungen, angenommen [12]).

1) Ueber das dreifache Amt Christi s. Brevis Conf. *Art.* XI. *Art.* XIV; XVII; XVIII; bei Schyn I. Pag. 184 seq.; Brevis *'OMOΛ. Art.* VI. bei Schyn II. Pag. 93 seq.

Confitemur, illum esse unicum nostrum, verum summumque prophetam, sacerdotem, regemque spiritualem etc. [Ueber d. Erlösungsw.]. Brev. Conf. bei Schyn I. Pag. 187. *Art.* XIII. Confitemur obedientiam filii Dei, acerbam ejus passionem, mortem, sanguinis effusionem, unicumque in cruce sacrificium esse reconciliationem et satisfactionem pro omnibus nostris et totius mundi peccatis, atque adeo nos — habere — pacem cum Deo simulque firmam spem et certitudinem ad ingressum vitae aeternae, siquidem perseveremus in fide et fide inconcussa spem in Evangelii promissione ponamus.

In demselben Sinne erklärt sich die Brevis *'OMOΛ. Art.* VII. bei Schyn II. Pag. 95. Die Rechtfertigung erlangt der Mensch durch die fides salvifica, denn diese giesst die wahre Gerechtigkeit dem Menschen ein, wodurch der Mensch in Wahrheit ein gerechter Mensch wird. Die Brevis Conf. sagt (bei Schyn I. Pag. 196.) über die Fides salvifica im

Art. XX. Omnibus bonis et beneficiis, quae Jesus Christus per merita sua ad peccatorum salutem acquisivit, fruimur gratiose per veram et vivam fidem. — Fides haec est certissima cognitio sive scientia per gratiam Dei ex sacra scriptura acquisita, de Deo nempe, de Christo atque aliis rebus coelestibus, quarum cognitio et persuasio ad salutem necessaria est, debetque illa comitata esse amore Dei et firma confidentia in — Deum, qui — omnia, quae respectu corporis et animae ad salutem utilia et proficua sunt, propter Christum ejusque merita dabit et donabit. Art. XXI. Per vivam ejusmodi fidem acquirimus veram justitiam, i. e. condonationem sive remissionem omnium tam praeteritorum quam praesentium peccatorum propter sanguinem effusum Jesu Christi, ut veram jústitiam, quae per Jesum, cooperante spiritu sancto, abundanter in nos effunditur vel infunditur, adeo ut ex malis, carnalibus, avaris, superbis fiamus boni, spirituales, li-

berales, humiles, atque ita ex injustis revera justi. Atque haec justitia suam regenerationi debet originem.

Ueber die guten Werke spricht sich im orthodox-kirchl. Sinne der protest. Kirche *Art.* XXIII. Pag. 200. aus; ebenso die Brev. *'OMOA. Art.* XIV. bei Schyn II. Pag. 102. Vergl. hierzu die römische Lehre vom Glauben und der Rechtfertigung in §. 41. Anmerk. 4. Dass den guten Werken kein Verdienst, nach der Lehre der Mennoniten, zukommt, ergibt sich schon aus dem *Art.* XX. der Brev. Conf., weil Christus überhaupt für die Sünden genuggethan hat; daher sagt auch das Frankenthaler Protocoll in *Art.* VI. bei Schyn II. Pag. 232:

quod ad crucem et bona opera attinet, negamus illa aliquid sine Christo ad salutem posse proficere; — agnoscimus bona opera pro debita obedientia et fructibus fidei.

Vergl. das Emdener Protocoll *Art.* V. u. VI. bei Schyn II. Pag. 241 seq.

2) Auch nach dem Lehrbegriffe der Quäker ist durch Christus die Erlösung vollkommen bewerkstelligt worden; s. Rob. Barcl. *Apol. Thes. Sexta* Pag. 63; *Thes. Sept.* Pag. 126:

Tertio. Quoniam omnes homines — peccarunt, igitur omnibus salvatore opus est. Hoc igitur respectu vere dicitur omnium peccata tulisse in corpore suo super lignum ideoque solus mediator est, iram divinam amovens. — Neque judicamus remissionem peccatorum alio ullo modo expectandam, inquirendam aut obtinendam esse aliis quibuscunque operibus vel sacrificiis etc.

Ueber die äussere und innere Erlösung sagt die *Apol.* a. a. O.

Redemtionem igitur nostram duplici respectu consideramus, quorum uterque natura sua perfectus est, licet in applicatione quoad nos se invicem ita habeant, ut separari nequeant. Prima est redemtio a Christo peracta in corpore suo crucifixo extra nos. Altera est redemtio, quam Christus in nobis operatur, quae non minus proprie et dicitur et aestimatur redemtio, quam procedens. Prior igitur illa est, qua homo, prout in lapsu stat, in salutis capacitate ponitur et in se transmissam habet mensuram aliquam efficaciae, virtutis spiritus vitae et gratiae istius, quae in Christo Jesu erat, quae quasi donum Dei potens est superare et eradicare malum illud semen, quo naturaliter, ut in lapsu stamus, fermentamur. Secunda illa est, qua possidemus et cognoscimus puram et perfectam redemtionem in nobis ipsis, nos purificantem, liberantem et redimentem a potestate corruptionis et in favorem, unitatem, gra-

tiam et familiaritatem cum Deo inducentem. Priore illa redemtione nos, qui in Adamo perditi eramus, — nihilominus hucusque Deo reconciliati sumus Filii ejus morte, — ut in salutis capacitate positi simus et bonum Evangelii pacis nuncium nobis oblatum habeamus, et Deus quasi nobis in Christo reconciliatus invitat et vocat nos ad se etc. — Secunda — cognoscimus potentiam hanc in actum reductam, qua, non resistentes, sed recipientes mortis ejus fructum, videlicet lumen, Spiritum et gratiam Christi nobis revelatam, obtinemus et possidemus veram, realem et internam redemtionem a potestate et praevalentia iniquitatis, sicque evadimus vere et realiter redemti et justificati, unde ad sensibilem cum Deo unionem et amicitiam venimus. — — Postremo haec [redemtio] priorem in ordine sequitur et consequentia ejus est, quasi effectus a causa procedens. Sicut igitur — nemo potuit posteriore frui absque priore, sic etiam nemo priore frui absque posteriore potest: nobis igitur utraque justificationis causae sunt. Prior est causa procurans et efficiens: secunda causa formalis.

3) Der Gehorsam und das Leiden Christi ist nach dem Lehrbegriffe der Quäker als die vorbereitende Ursache anzusehen, welche den Menschen befähigte, Christum in sich aufzunehmen, in sich gestalten zu lassen und gerechtfertigt zu werden; die Rechtfertigung selbst aber ist durch den Genugthuung leistenden Opfertod Christi bewirkt worden. Daher heisst es in Barcl. *Apol.* Pag. 128:

— licet remissionem peccatorum collocemus in justitia et obedientia a Christo in carne sua peracta, quod ad ejus causam procurantem attinet, et licet nos ipsos formaliter justificatos reputemus per Jesum Christum intus formatum et in nobis productum, non possumus — bona opera a justificatione excludere. — Pag. 129: — quod obedientia et passio Christi illud est, quo anima remissionem peccatorum obtineat, cum sit causa procurans istius gratiae et seminis, cujus internis operationibus Christus intus formatur et anima illi conformis fit, ideoque justus et justificatus et quod respectu hujus capacitatis et gratiae oblationis Deus dicitur reconciliari etc.

Vergl. *Thes. Quinta et Sexta* Pag. 85. Ueber die Rechtfertigung selbst spricht Barcl. *Apol. Thes. Sept.* Pag. 128:

— per hanc justificationem Jesu Christi minime intelligimus simpliciter bona opera, etiam quatenus a Spiritu S. fiunt; ea enim (ut vere affirmant Protestantes) effectus potius justificationis,

quam causa sunt. Sed intelligimus formationem Christi in nobis, Christum natum et productum in nobis, a quo bona opera naturaliter procedunt, sicut fructus ab arbore fructifera: internus iste partus in nobis, justitiam in nobis producens et sanctitatem, ille est, qui nos justificat, quocum contraria et corrupta natura, quae nobis dominabatur et nos in condemnationem induxit, remota et superata est, ipse primus omnium et super omnia in nobis regnat et gubernat. Qui igitur hoc modo Christum in ipsis formatum habent, integrum et indivisum possident. — Sic obedientia ejus nostra est, justitia ejus nostra est, mors et passiones ejus nostrae sunt. — Pag. 129. — quod interno hoc partu Christi in homine homo fit justus ideoque justificatus a Deo, idcirco, si necesse sit hoc verbo uti, hoc (et nonnisi hic productus sit in nobis) formaliter justificamur in conspectu Dei, quia justificatio et magis proprie et frequenter in Scriptura in propria sua significatione sumitur, quo scilicet significat justum facere, non justum aliquem reputare.

Vergl. in Beziehung auf die protest. Lehre Pag. 129. Die aus der *Apol.* angef. Stellen zeigen schon, dass die Quäker den guten Werken kein Verdienst beilegen; aber die *Apol.* sagt noch ausdrücklich Pag. 130:

— cum bona opera necessario et naturaliter procedant a partu hoc, sicut calor ab igne, ideo absolute necessario sunt ad justificationem, quasi causa sine qua non, licet non illud propter quod, tamen id, in quo justificamur et sine quo non possumus justificari, et quamvis non sint meritoria neque Deum nobis debitorem reddant, tamen necessario acceptat et remunerat ea, quia naturae suae contrarium est, quod a Spiritu suo provenit, denegare. Et quia opera talia pura et perfecta esse possunt, cum a puro et sancto partu proveniant, ideoque eorum sententia falsa est et veritati contraria, qui ajunt, sanctissima Sanctorum opera esse polluta et peccati macula inquinata. — Vergl. Pag. 144; 149 seq.

4) Das ganze Erlösungswerk Christi wird auch von den Socinianern auf das prophetische, königliche und hohenpriesterliche Amt zurückgeführt. Catech. Racov. (ed. Oeder) Pag. 397:

Tenendum itaque tibi est, Christi munus in eo consistere, quod is sit Propheta, Rex et Sacerdos noster. *Quaest.* 193. *In quo vero consistit ipsius munus propheticum?* In eo, quod nobis voluntatem Dei perfecte manifestavit et confirmavit.

In der Offenbarung des göttlichen Willens sind auch die göttlichen Verheissungen begriffen (*Cap.* V. Pag. 581 seq.), namentlich die Verheissung des ewigen Lebens und (*Cap.* VI. Pag. 594.): „Donum Spiritus S. in novo foedere promissum duplex, — unum perpetuo manens, alterum ad tempus, quod visibile fuit, ut illud invisibile." In *Cap.* VII. Pag. 700 seq. wird *De Confirmatione divinae voluntatis* gesprochen, und in *Quaest.* 456—476: *De Officio Christi regio.* Unter diesem verstehen die Socinianer die Ausübung der von Gott Christo verliehenen Macht nach der Aufnahme in den Himmel, oder die Verwaltung des göttlichen Willens durch Christus, nachdem dieser in den Himmel aufgenommen war," um welches willen er (wie Ostorod in d. *Unterricht.* S. 135 ff. sagt) denn in derselben h. Schrift ein König und Herr genennet ist;" Catech. Racov.

Quaest. 457. *Quae vero ipsius regni* [Christi] *est ratio?* Ea, quod Deus eum suscitatum a mortuis et in coelos assumtum a dextris suis collocavit, ei potestate in coelis et in terra omni data et omnibus ipsius pedibus, se excepto, subjectis, ut fideles suos gubernare, tueri et aeternum servare possit.

Das königliche Amt verbinden die Socinianer eng mit dem hohenpriesterlichen; der Catech. Rac. spricht von demselben in *Quaest.* 476—487. und erklärt sich in der Antwort von *Quaest.* 476. über jenes auf folg. Weise:

— munus Christi sacerdotale cum munere Christi regio nimis arcte conjunctum est. — Munus — sacerdotale in eo situm est, quod, quemadmodum pro regio munere potest nobis in omnibus nostris necessitatibus subvenire, ita pro munere sacerdotali subvenire vult ac porro subvenit, atque haec illius subveniendi seu opis offerendae ratio sacrificium ejus appellatur.

Vergl. Ostorod a. a. O. S. 385 ff. Aus den Antworten auf *Quaest.* 477; 479. und 482. (s. die Anmerk. 5) ergibt sich aber, dass jenes „sacrificium," welches das hohenpriesterliche Amt Christi characterisirt, darin besteht, dass Christus nicht am Kreuze, sondern im Himmel die Sünden der Menschen gesühnt und Gott sich dargebracht habe.

Dass Christus die Menschheit durch seinen Tod am Kreuze mit Gott nicht versöhnt und für jene nicht genuggethan, oder sie gerechtfertigt habe, dazu s. F. Socinus *De Justificatione*, in *Opp.* I. Pag. 601 seq. *De Jesu Christo Servatore.* II. C. 8; III. C. 4; *Opp.* I. 2. Pag. 121 seq. — *Praelect. Theol.* C. 20. Pag. 519 seq. *Brevissima Instit.* Pag. 667. Dagegen *Hugo Grotius Defensio Fidei catholicae de satisfactione Christi adv. Faust. Socinum. Lugd. Bat.* 1617. C. 8. Pag. 109 seq. ed. *Joach.*

Lange 1730. *Joh. Crellii Responsio ad Hug. Grot. Defens. de satisf. Christi.* — *F. Soc. De Justificat.* Pag. 603 seq.:

Non quia is Deo morte sua id solverit, quod nos propter scelera nostra ejus justitiae debebamus, atque ea ratione Deum nobis conciliaverit, aut quia merito tam insigni obedientiae suae iram Dei adversus nos placaverit, siquidem neque his rebus quidquam opus erat, neque eae ullo modo fieri poterant: sed, quia nos, qui a Deo aversi eramus, sui sanguinis fusione ac morte intervenien-te, ad Deum, qui jam ultro nobis pacem offerebat et in ipso Christo quam maxime propitium nobis se ea ratione ostendebat, adduxit, atque ut illi in posterum consideremus, exque illius prae-scripto obediremus, effecit, quod et fieri poterat et solum facien-dum testatur. — Catech. Racov. *Quaest.* 379: *At cur necesse erat Christum tot pati et tam atrocem mortem subire?* Eo, quod ab ipso servandi iisdem afflictionibus et morti ejusmodi plerum-que sunt obnoxii. *Quaest.* 380: *At quae causa erat, easdem af-flictiones et mortem Servatori Christo perferendi, quibus credentes sunt obnoxii?* Duae ejus rei extitere causae, quemadmodum du-plici ratione Christus etiam suos servat. Primum enim exemplo suo, ut in salutis via, quam sunt ingressi, persistant, suos movet. Deinde, iisdem in omni tentationum, laborum et periculorum cer-tamine adest, opitulatur, et tandem ab ipsa aeterna morte liberat. Verum qua ratione Christus suo ipsius exemplo credentes ad persistendum in illa singulari pietate et innocentia, sine qua ser-vari nequeunt, movere potuisset, nisi atrocem mortem, quae pie-tatem facile comitari solet, gustasset? Aut qui curam suorum in tentationibus et periculis iisque ab omnibus malis liberandis tantam gerere potuisset, nisi quantopere graves et naturae huma-nae per se intolerabiles essent, ipse expertus esset. — *Quaest.* 387: *Cur vero ita crebro omnia haec morti Christi adscribit scri-ptura?* Propterea, quod mors via ad resurrectionem et exalta-tionem Christi fuerit, adeo, ut sine ea, secundum Dei decretum, pervenire ad illa non potuerit. Deinde, quod ex omnibus, quae Deus et Christus nostrae salutis causa fecerunt, mors Christi po-tissimum nobis Dei et Christi charitatem ostendat et ante oculos ponat. — *Quaest.* 388: *Nonne est etiam aliqua alia mortis Chri-sti causa?* Nulla prorsus. Etsi nunc vulgo Christiani sentiunt, Christum morte sua nobis salutem meruisse, et pro peccatis no-stris plenarie satisfecisse, quae sententia fallax est et er-ronea et admodum perniciosa. *Quaest.* 389: *Qua ratio-ne?* Quod ad id, quod fallax sit et erronea, attinet, id hinc per-spicuum est, quod non solum de ea nihil extet in Scripturis, ve-rum etiam Scripturis et sanae rationi repugnent. *Quaest.* 390

Demonstra id ordine. Id non haberi in Scripturis, argumento est, quod istius opinionis assertores nunquam perspicuas Scripturas afferunt, ad approbandum istam opinionem, verum quasdam consecutiones nectunt, quibus, quod asserunt, efficere conantur, quas, ut admittere aequum est, cum ex Scripturis necessario adstruuntur, ita, ubi Scripturis repugnant, eas nullam vim habere certum est. *Quaest.* 392: *Cedo, qui istud rationi repugnet?* Id quidem hinc perspicuum est, quod sequeretur Christum aeternam mortem subiisse, si Deo pro peccatis nostris satisfecisset, cum constet, poenam, quam homines peccatis meruerant, aeternam mortem esse. Deinde consequeretur, nos Christo, quam Deo ipsi devinctiores esse, quippe qui satisfactione multum gratiae nobis ostendisset, Deus vero exacta satisfactione nulla prorsus gratia nos prosecutus fuisset. — *Quaest.* 393. *Cedo etiam, qui haec opinio est perniciosa?* Ad eum modum, quod hominibus fenestram ad peccandi licentiam aperiat, aut certe ad socordiam in pietate colenda eos invitet. Scriptura vero testatur, eum inter alios etiam Christi mortis finem esse, ut redimeremur ab omni iniquitate, ex hoc seculo nequam eriperemur et redimeremur ex vana conversatione a patribus tradita et mundaremur conscientia a mortuis operibus ad serviendum Deo viventi. *Quaest.* 395. *Quae vero haec ratio est?* [sc. qua suam opinionem tuentur]. Ajunt, in Deo justitiam et misericordiam esse naturalem. Ut vero est misericordiae peccata remittere, ita ajunt justitiae esse proprium, quodvis peccatum punire. Cum vero Deus vellet, ut misericordiae ipsius et justitiae simul satisfieret, eam rationem invenit, ut Christus loco nostri mortem perferret, atque eo modo justitiae Dei satisfaceret, atque sic a natura humana satisfieret Deo, a qua offensus fuerat. — *Quaest.* 396: *Quid vero ad eam rationem respondes?* Ea ratio specie plausibilis est, reipsa tamen nec veri neque solidi quidquam habet. Etsi enim nos fateamur et hinc summa voluptate afficiamur, Deum nostrum esse misericordem, mirum in modum et justum; tamen eam misericordiam et justitiam, qualem hic adversarii nostri volunt, negamus Deo inesse naturaliter. Nam quod attinet ad misericordiam, eam Deo non ita natura inesse, ut isti sentiunt, hinc patet, quod, si natura Deo inesset, non posset Deus ullum peccatum prorsus punire; atque vicissim, si ea justitia Deo natura inesset, nullum peccatum Deus remitteret, sed semper illud puniret. — Verum, cum Deum constet remittere peccata et punire, quando velit, apparet Deo ejusmodi misericordiam et justitiam, qualem illi opinantur, non inesse natura, sed esse effectus ipsius voluntatis. Praeterea eam justitiam, quam adversarii misericordiae opponunt, qua Deus pec-

cata punit, nusquam literae sacrae hoc nomine justitiae insigniunt; verum iram et furorem Dei appellant, imo justitiae Dei in Scripturis hoc attribuitur, cum Deus peccata condonat. *Quaest.* 400: *At horum verborum: Christum pro nobis esse mortuum, qui sensus est?* Is, quod haec verba: pro nobis, non significent: loco vel vice nostri, verum: propter nos, uti etiam Apostolus 1. Cor. VIII, 11. expresse loquitur. Quod etiam similia verba indicant, cum Scriptura loquitur pro peccatis nostris mortuum esse Christum. Quae verba cum sensum habere nequeunt, loco seu vice peccatorum nostrorum mortuum esse; verum propter peccata nostra esse mortuum, ut Rom. IV, 25. manifeste scriptum legimus. Ea porro verba: Christum pro nobis esse mortuum, hanc habent vim, eum idcirco mortuum, ut nos salutem aeternam, quam is nobis coelitus attulit, et amplecteremur et consequeremur, quod qua ratione fiat, paulo superius accepisti. — *Quaest.* 406: *Cur Christo nomen mediatoris Scriptura tribuit?* Propterea, quod foedus novum idque sempiternum nomine Dei cum hominibus sanxerit, et omnem Dei voluntatem, per quam aditus nobis ad Deum patefactus est, exposuerit. *Quaest.* 407: *Ad hoc vero, quod nos Deo reconciliarit, quid affers?* Primum, nusquam Scripturam asserere, Deum nobis a Christo reconciliatum; verum id tantum, quod nos per Christum aut mortem ejus simus reconciliati, vel Deo reconciliati, ut ex omnibus locis, quae de hac reconciliatione agunt, videre est. Quare nullo modo ex iis omnibus locis ea satisfactio exstrui potest. Deinde vero, quod aperte in Scripturis extat, Deum nos sibi reconciliasse, id opinionem adversariorum prorsus falsam esse evincit. 2. Cor. V, 18; Coloss. I, 20. 22.

5) F. Socin. *Praelect. theol.* Pag. 575 seq. — *Breviss. Institut.* Pag. 664 seq. F. Socin. *De Jesu Chr. Filii Dei natura et essentia.* Pag. 103 seq.:

Itaque — satis — constat, Christum se ipsum non in cruce, sed in ipso coelo Deo obtulisse. Catech. Racov. *Quaest.* 384: *Expone eam rem fusius, qua ratione resurrectione Christi atque ad eum modum ipsius morte de resurrectione nostra et vita aeterna confirmati simus?* Primum morte et resurrectione Christi certi sumus facti de nostra resurrectione ad eum modum, quod in exemplo Christi propositum id nobis spectemus, eos, qui Deo obtemperent, e quovis mortis, quantumvis atrocis, genere liberari. Deinde, quod jam prorsus nobis constet, Christum eam consecutum esse potestatem, quasi possit suis, id est, iis, qui ipsi parent, vitam aeternam donare. Etenim resurrectio Christi, mortem ejus

secuta, ejusmodi erat, ut, ex mortuis resuscitatus, potestatem omnem in coelo et in terra consecutus sit. Vergl. *Quaest.* 477. 479. u. 482.

Dass die Socinianer in der Auferstehung Christi ein für das Erlösungswerk viel bedeutsameres Moment finden, als in dem Tode Jesu, s. das Citat aus Catech. Rac. *Quaest.* 386. in §. 37. Anmerk. 1; über die Himmelfahrt Christi Anmerk. 5; über die Vergöttlichung Christi §. 22. S. 291. Hierher gehört aber noch

Quaest. 477. *Quare haec ejus opis offerendae ratio* [s. Anmerk. 4. *Quaest.* 476.] *sacrificium vocatur?* Vocatur ita figurato loquendi modo, quod, quemadmodum in prisco foedere summus pontifex ingressus in Sancta Sanctorum ea, quae ad expianda peccata populi spectarent, perficiebat, ita Christus nunc penetravit coelos, ut illic Deo appareat pro nobis et omnia ad expiationem peccatorum nostrorum spectantia peragat. *Quaest.* 479. *Qui expiationem peccatorum nostrorum Jesus in coelis peragit?* Primum a peccatorum poenis nos liberat, dum virtute et potestate, quam a patre plenam et absolutam consecutus est, perpetuo nos tuetur et iram Dei — interventu suo quodammodo a nobis arcet. — Deinde ab ipsorum peccatorum servitute nos liberat, dum eadem potestate ab omni flagitiorum genere nos retrahit et avocat: id vero in sua ipsius persona nobis ostendendo, quid consequatur is, qui a peccando desistit: vel etiam alia ratione nos hortando et monendo, nobis opem ferendo, ac interdum puniendo a peccati jugo exsolvit. *Quaest.* 482. *Cur id sacrificium Christi in coelis peragitur?* Ideo, quod tale tabernaculum requireret, qualis ipse esset Sacerdos, quale et ipsius sacrificium existeret. Cum enim Sacerdos ipse esset immortalis et sacrificium ipsius prorsus incorruptibile, in aeternum tabernaculum ipsum intrare oportuit. At tale tabernaculum cum tantum coelum existat, sedes et domicilium Dei, idcirco necesse erat, ut in coelos profectus sacerdotali munere fungeretur, ut aperte autor Ep. ad. Ebr. VII, 26. testatur; — VIII, 4; — X, 5. *Quaest.* 483. *Quid? annon erat Sacerdos, antequam in coelos ascenderet et praesertim cruci affixus haereret?* Non erat. Nam — aperte — testatur Ebr. VIII, 4., si in terris esset, eum ne Sacerdotem quidem futurum. Praeterea, cum idem auctor testetur, ipsum fratribus similem per omnia esse debuisse, ut misericors fieret et fidelis Pontifex in iis, quae ad Deum, perspicuum est, quamdiu fratribus similis per omnia, id est in afflictionibus et morte, non erat, tamdiu reipsa eum Pontificem nostrum misericordem non fuisse. Atque ad eum modum afflictiones et ipsa mors non erant sacrificium ipsum, verum via quaedam et praeparatio ad illud peragendum. Vergl. ferner *Quaest.* 485.

6) S., zu den in d. vorhergeh. Anmerkk. angef. Citaten, Catech. Rac.

Quaest. 383. *Qui vero sanguis aut mors Christi nobis voluntatem Dei confirmavit?* Duplici ratione: primum, quod nos manifeste de ingenti in nos Dei charitate certos reddiderit, idque adeo, quod Deus velit nobis id donare, quod in novo foedere promittat. — Deinde, quod resurrectione Christi, quae non nisi morte ipsius interveniente fieri potuit, de resurrectione nostra et porro vita aeterna consequenda certiores facti simus, si praeceptis Domini Jesu pareamus.

7) Catech. Racov.

Quaest. 453. *Quid vero est justificatio?* Justificatio est, cum nos Deus pro justis habet, quod ea ratione facit, cum nobis et peccata remittit et nos vita aeterna donat. De quo aperte testatur Paulus — Rom. IV, 6. — F. Socin. *Tract. De justific.* Pag. 20. Justificatio est peccatorum absolutio, divinaeque naturae participatio. — Pag. 26. Nemo justificatur, nisi credat promissionibus divinis, quae nobis persuadent, ut mundi effugiamus corruptelas, divinaeque fiamus participes naturae. Ob assensionem sive persuasionem, quam plerique fidem esse putant, nemo justificatur; alias omnis Papistarum fex et reliqui Christiani impii, qui verbo Dei assentiuntur Christique passionem et mortem sibi applicant, justificati essent. Quod si sunt justificati, ubi eorum justitia? ubi sanctitas, ubi nostra cum illis communio? Vergl. Pag. 15 seq. Catech. Racov. *Quaest.* 454. *Ergo sine fide in Christum nemo justificatur?* Nemo prorsus.

8) F. Socin. *Praelect. Theol.* Pag. 568:

Fides in Christum non ullius satisfactionis apprehensio, sed Christi praeceptorum obedientia est sub spe futurae immortalitatis. F. Socin. *De Jesu Chr. Servat.* Pag. 560: Fides ergo in Christum, qua justificamur, — operibus — propterea merito opponitur, quia nec perpetuam et absolutissimam praeceptorum Dei conservationem ipsa per se continet, nec propria vi justificat: sed propter Dei clementiam, qui ejusmodi opus facientibus, quod ob eam rem Dei opus a Christo appellatum fuit, justitiam, quantumvis antea injustis, imputare dignatus est, et ipsos pro justis coram se habere pro incomparabili sua benignitate voluit.

Das Ergreifen des Verdienstes Christi im orthodox-protest. Sinne nennt Socinus a. a. O. „merum humanum commentum et inanissimum somnium." Der Catech. Racov. theilt in *Cap.* IX. Pag. 848. die Fides 1) in die, quam salus non consequitur necessario, und ver-

steht darunter: die Ueberzeugung von der Wahrheit der christl. Religion überhaupt. 2) in die, quam necessario consequitur salus, und versteht darunter, gemäss der Antwort auf *Quaest.* 418:

fiducia per Christum in Deum; unde apparet, eam in Christum fidem duo comprehendere: unum, ut non solum Deo, verum et Christo confidamus. Deinde, ut Deo obtemperemus non in iis solum, quae in lege per Mosen lata praecepit et per Christum abrogata non sunt: verum etiam in iis omnibus, quae Christus legi addidit. *Quaest.* 419. *Ergo tu obedientiam sub fide comprehendis?* Sic est. — Praeterea Jacobus II, 26. apertissime testatur, ut corpus absque anima mortuum est, ita sine operibus, fidem mortuam esse. — *Quaest.* 420. *Cur vero Apostolus Paulus fidem operibus opponit?* In iis locis, ubi Apostolus fidem opponit operibus, Rom. III, 28; IV, 5; Gal. II, 16; Ephes. II, 8. 9, de operibus ejusmodi agit, quae et perfectam et perpetuam obedientiam continent, qualem sub lege Deus ab hominibus requirebat, verum non de iis operibus, quae obedientiam, quam Deus a nobis, qui in Christum credidimus, requirat, comprehendunt. *Quaest.* 421. *Quae vero isthaec obedientia?* Ea, ut primum veterem hominem cum operibus ipsius exuentes ab omni peccato antecacto desistamus, quam quidem rem Scriptura poenitentiam vocat. Deinde, ut pro virili voluntatem Dei exequamur, adeo, ut — in summa nullius peccati habitum contrahamus, omnium vero virtutum Christianarum habitus comparemus.

Die moralischen Werke haben aber durchaus kein Verdienst, wie sich schon aus den mitgeth. Cit. ergibt. Ostorod sagt in s. *Unterricht. Cap.* 36. S. 303:

Solt man aus den Werken, wie durch ein Verdienst gerecht werden, so müsste man nie im allergeringsten das Gesetz übertretten. Weil das aber nicht geschichet, so kann man durch die Werk des Gesetzes nicht gerecht werden. Deshalben hat uns Gott nach seiner grossen Barmherzigkeit einen andern Weg, für ihn gerecht zu werden, gezeigt, nemlich den Glauben an Jesum Christum, das ist den Gehorsam der Gebote Christi, unter der Hoffnung das ewige Leben zu erlangen, um welches Gehorsams willen ein jeglicher, der ihn hat, ob er schon etwan ein Sünder und Gottes Feind gewesen ist, Gott dennoch lieb und angenehm ist und aller seiner Sünden Vergebung erlangen kann.

9) Der arminianische Lehrbegriff schliesst sich in der Bestimmung des dreifachen Amtes Christi theils an den protestantischen, theils an den socinianischen an, denn die Conf. s. Declar. *Sententiae Pastorum* etc. erklärt in *Cap.* VIII. Pag. 116:

Propheticum munus jam olim totum peregit [Christus], cum voluntatem Dei de vera salute seu vita aeterna omnibus vere credentibus et obedientibus post mortem communicanda non modo nobis per Evangelium suum palam exposuit, sed et — — luculenter confirmavit etc. — Regium officium etiam nunc perpetuo exercet, dum semel ex morte a Patre suscitatus inque coelestem summae majestatis thronum sublatus, ad dexteram Dei in excelsis collocatus omnemque in coelo et terra potestatem adeptus, magnifice ubique imperat etc. — Sacerdotale munus ex parte olim obiit, cum mandato Patris, cui humiliter morem gerens, maledictam crucis mortem pro nobis subiit, seque ipsum pro peccatis totius generis humani victimam propitiatoriam Deo Patri obtulit, — partim adhuc assidue obit, dum redivivus hominum causa in coelo coram facie Dei continenter apparet, proque credentibus efficaciter et gloriose intercedit, advocatum scilicet ac patronum fidelissimum se iis semper et ubique praestans.

Vergl. §. 38. Anm. 1. Ueber die Erklärung des Ausdruckes „opus redemtionis" s. §. 36. Anmerk. 1; ferner sagt die Conf. s. Declar. a. a. O. Pag. 117:

— patet, Jesum Christum non una ratione Servatorem nostrum esse, puta non solo praeconio, exemplo, martyrio suo: sive non ideo tantum, quia aeternae salutis viam nobis annunciavit, ac miraculis, item exemplo vitae et morte sua confirmavit, sibique hac via supremam nos salvandi potestatem ac virtutem acquisivit, sed etiam vero erga Deum merito et efficacia hinc orta et immediate nos respiciente. Merito quidem, quia salutem aeternam nobis obedientia sua promeruit, seu quia hoc mediante, praesertim violenta et cruenta ipsius morte (veluti λύτρῳ seu redemtionis pretio ac sacrificio propitiatorio) Deus hactenus sibi omnes peccatores reconciliavit, ut per et propter hoc ipsum λύτρον ac sacrificium in gratiam cum iis redire et ostium salutis aeternae viamque immortalitatis pandere ipsis voluerit. — Efficacia vero Servator noster est, quatenus spiritualem meriti illius sui virtutem ac fructum fidelibus suis efficaciter applicat et reipsa fruendum dat, eosque omnium beneficiorum obedientia sua partorum reipsa per fidem participes reddat.

Offenbar drückt also die Conf. Remonstr. den orthodox-protestant. Sinn aus, dass Christi Genugthuung wirklich vollkommen hinreichend war zur Versöhnung der Menschheit mit Gott. Die Richtigkeit dieser Bemerkung ergibt sich auch daraus, dass die Censura in Confess. Pag. 122 seq. in den angeführten Lehrsätzen durchaus nicht die Behauptung findet, als lehrten die Arminianer,

dass der Opfertod Christi keine vollkommene Genugthuung gewesen sey. Vergl. hierzu auch Apologia pro Confessione s. Declar. Pag. 94; 94 (b). — „justitiae ejus [scil. Patris] abunde satisfactum fuit". Vergl. ferner Pag. 97; 98. „vis meriti Christi, per se et in se alioquin sufficiens." — Der Glaube wird erklärt in Conf. s. Declar. *Cap.* XI. Pag. 150. als

deliberatus et firmus animi assensus verbo Dei adhibitus et cum vera in Christum fiducia conjunctus, quo non tantum doctrinae Jesu Christi, tamquam verae ac divinae, firmiter assentimur ac fidenter inhaeremus, sed in ipsum etiam Jesum Christum ut Prophetam, Sacerdotem ac Regem nostrum unicum, ad salutem a Deo nobis, ex pura gratia, datum, toti recumbimus.

Vergl. hierzu die Parallelen aus socinianischen Schriften in der Censura. Pag. 155. Zur Fides salvifica wird nicht blos „sola notitia divinae voluntatis" erfordert, sondern überhaupt „firmus et solidus voluntatisque deliberatae imperio roboratus, denique fiducialis et obsequiosus assensus"; daher folgt nothwendig, dass der rechtfertigende Glaube

non sterile aliquod obediendi propositum aut affectum sine effectu, sed ipsum verum et actuale obsequium ex sese continuo parit et sibi conjunctum semper habet. — Pag. 140: Vivam autem ac veram fidem hanc appellamus, quae necessario sibi conjuncta habet bona opera totiusque vitae sinceram emendationem juxta praecepta Jesu Christi institutam.

Die Rechtfertigung wird in *Cap.* XVIII. Pag. 243. erklärt als

peccatoris vere resipiscentis ac credentis per et propter Jesum Christum, vera fide apprehensum, misericors ac gratiosa et quidem plenaria coram Deo ab omni reatu absolutio, sive gratuita peccatorum omnium per veram fidem in Jesum Christum obtenta remissio: imo ipsius etiam fidei ad justitiam vel pro justitia liberalis ac munifica imputatio: quippe quam non nisi ex pura Dei gratia et sola in Jesum Christum fide (sed viva tamen et per charitatem operante), absque omni operum nostrorum merito, in judicio Dei consequimur. Atque hoc sibi vult articulus ille Symboli, cum dicimus: Credo remissionem peccatorum.

Vergl. über Rechtfertigung, Glaube u. gute Werke Apol. pro Confess. Pag. 111 (b) seq. Hiermit stimmt auch der spätere Lehrbegriff überein; s. Limborch *Theol. Christ. Lib.* VI. *Cap.* IV. Pag. 703:

— licet Deus ex pura misericordia nos justificet, media tamen quaedam intervenire vult, sine quorum interventu justificationem nobis neutiquam concessurus est. Horum unum extra nos, alterum in nobis est. Medium extra nos Deus ipse nobis per gra-

tiam suam procurat, λύτρον Jesu Christi. — Medium in nobis Deus a nobis tanquam conditionem ad justificationem requisitam exigit, estque fides in Jesum Christum. — Pag. 704: Objectum itaque fidei hujus dicimus esse totum Jesum Christum, tanquam Prophetam, Sacerdotem et Regem, non tantum ipsius propitiationem, sed et praecepta, promissa et minas; qua itaque totum Christum integramque ejus annunciationem omniaque beneficia salutaria amplectimur, in illum tanquam Prophetam, Sacerdotem et Regem credimus, ipsius doctrinam tanquam divinam recipimus, in ipsum spem ac fiduciam nostram collocamus et ab eo tanquam unico nostro redemtore vitam aeternam ea ratione ac conditione, qua nobis eam promisit, sine ulla dubitatione exspectamus. — Pag. 705: — justificatio est actus mentis divinae purus putus, qua Deus nos habet pro justis. — — sciendum, quando dicimus, nos fide justificari, nos non excludere opera, quae fides exigit et tanquam foecunda mater producit, sed ea includere. — Sine operibus autem fides mortua et ad justificationem inefficax est.

Vergl. *Lib.* V. *Cap.* LXXVIII. Pag. 655; *Lib.* LXXIX. Pag. 660. Nur in dem Sinne, dass moralische Werke zur Erlangung des ewigen Lebens dienen, will Limborch (Pag. 656.) zugeben, dass man sie verdienstlich nenne, doch setzt er hinzu:

Sed quia haec est significatio vocis meriti minus propria, — praestat nostro judicio, a voce meriti abstinere.

Die folgenden Untersuchungen geben das Resultat Pag. 657. „opera nostra vitae aeternae meritoria esse non posse." Dagegen lehrt Limborch bestimmt, dass Christi Tod keine vollkommene Genugthuung geleistet, dass Gott Christi Tod aus Gnaden als ein Aequivalent angenommen habe; s. *Theol. Christ. Lib.* III. *Cap.* XXI. Pag. 260; 261:

Satisfactio Christi dicitur, qua pro nobis poenas omnes luit peccatis nostris debitas easque perferendo et exhauriendo divinae justitiae satisfecit. Verum illa sententia nullum habet in Scriptura fundamentum. 1. Mors Christi vocatur sacrificium pro peccato, atqui sacrificia non sunt solutiones debitorum, neque plenariae pro peccatis satisfactiones, sed illis peractis conceditur gratuita peccati remissio. — 3. Si Christus omnes peccatis nostris debitas poenas plene sustinuit et exhausit, nihil Deus nobis ex gratia condonare posset. — Pag. 262: Sed vero in eo errant quam maxime, quod velint redemtionis pretium per omnia aequivalens esse debere miseriae illi, e qua redemtio fit: redemtionis pretium enim constitui solet pro libera aestimatione illius, qui captivum detinet, non autem solvi pro captivi merito. — Ita enim pretium, quod Christus per-

solvit, juxta Dei Patris aestimationem persolutum est. Vergl. *Cap.* XXII. Pag. 264.

10) Hugo Grotius *Defensio fidei etc. ed. Joach. Lange.* 1730:

— *Cap.* II. Quomodo in hoc negotio Deus considerandus sit, et ostenditur, considerandum ut rectorem. Pag. 34. — inprimis opus est intelligi, quae partes, sive quod officium sit Dei in hac re. — Fatetur Socinus, agi de liberatione a poenis; nos addimus insuper, agi etiam de poenarum inflictione. Unde sequitur, omnino hic Deum considerandum ut rectorem. Nam poenas infligere, aut a poenis aliquem liberare, quem punire possis, quod justificare vocat scriptura, non est nisi rectoris, qua talis primo et per se. Pag. 35. Primum ergo damus hoc postulanti Socino, Deum non esse hic spectandum ut judicem, sub lege constitutum. Nam talis, qui sit judex, is nocentem non posset a poena liberare, etiam poenam in alterum transferendo: non quia id per se injustum sit, sed quia legi non congruat, cujus ipse minister electus est. Vergl. Pag. 35; 36. Si punit Deus et poenam tollit ut princeps, non ergo ut pars offensa. — Interim non negamus, Deum, qui peccata punit, vel impunita dimittit, recte dici partem offensam: sed punire, aut impunitum dimittere, ei tribui, qua pars offensa est, negamus. Vergl. Pag. 41; 45; 48; 67. Praeterea omnis peccati impunitas per se hoc habet, quod efficit, ut peccata minoris aestimentur, sicut contra ratio expeditissima arcendi a peccato est formido poenae. Hinc illud, veterem ferendo injuriam invitas novam. Ergo prudentia quoque hoc nomine rectorem ad poenam incitat. Augetur praeterea causa puniendi, ubi lex aliqua publicata est, quae poenam minatur. Nam tunc omissio poenae ferme aliquid detrahit de legis auctoritate apud subditos. Pag. 68. Quia vero inter omnes Dei proprietates antestat amor humani generis; ideo Deus, cum juste posset et moveretur ad punienda peccata omnium hominum digna et legitima poena, hoc est, morte aeterna, his, qui in Christum credunt, parcere voluit. — Notant, qui de legum relaxatione scripserunt, eas esse optimas relaxationes, quibus annexa est commutatio, sive compensatio: quia scilicet eo modo et legis auctoritati minimum perit, et rationi ei, quae causa est legis, aliquatenus mos geritur, ut si, qui rem teneatur tradere, pretium persolvendo liberetur. Proxima enim sunt idem et tantundem. Talis commutatio non modo inter res, sed interdum quoque inter personas admittitur, modo id fieri possit sine alterius injuria. — — Pag. 69. Utrobique Deus relaxat legem seu poe-

nae comminationem, sed non sine compensatione aliqua, ipsam poenam in alterum transferendo: atque ita simul et clementiam suam et severitatem sive peccati odium testatum facit. — Sic ergo Deus, crediturus in Christum volens parcere, causas habuit sufficientes, justas magnasque, cur a Christo volente poenas peccatorum nostrorum exegerit, nempe, ut verbis Aeliani utar, ἵνα μὴ διαφθαρῇ τὸ ἅπαξ κεκυρωμένον, ne, quod semel ratum habitum erat, irritum fieret, et ne minoris penderentur peccata, si tot et tanta sine exemplo transmitterentur. Adde, quod hoc ipso Deus non tantum suum adversus peccata odium testatum fecit, ac proinde nos hoc facto a peccatis deterruit, verum insigni modo insuper patefecit summum erga nos amorem ac benevolentiam. Pag. 72 seq. Pag. 79. — ut ex poena unius alteri liberatio contingat, actus quidam rectoris debet intercedere. Lex enim ipsum, qui deliquit, puniri imperat. Hic actus respectu legis est relaxatio, sive dispensatio, respectu debitoris remissio. Liberatio vero citra solutionem aut fit substitutione novae obligationis, aut omnimoda ejus peremtione. Substitutione novae obligationis quae fit liberatio, novatio dicitur, et si persona debentis mutetur, delegatio. Illa autem liberatio, quae citra ullam solutionem debitum plane perimit, si circa creditum verbis quibusdam solennibus peragatur, in jure civili acceptilatio dicitur. Circa poenam autem nomen proprium (quod solutionem qualemcunque et quantamcunque necessario excludat) non habet, sed communi nomine vocatur gratia, venia, indulgentia, abolitio. S. Pag. 100 seq.; 113 seq.; 117 seq.; Pag. 191. Propos. XVII.

11) Indem sich der Pietismus an den streng kirchlichen Lehrbegriff, auch in Beziehung auf die neu entstandene dogmatisch-polemische Richtung der protestantischen Kirche damaliger Zeit, anschloss, musste er auch die kirchliche Lehre von dem Versöhnungstode Christi festhalten und vor Spener waren in dieser Beziehung besonders merkwürdig: Johann Arnd (*Vier Bücher vom wahren Christenthum; Lehre von der Vereinigung mit Christo*), Valentin Andreä (s. *Stäudlin De Valentini Andreae consilio et doctrina morali. Gott.* 1808) und Johann Dannhauer (in seiner *Hodosophia*). Nächst Spener (*Pia desideria* 1675; *Geistliches Priesterthum* 1677; *Evangelische Glaubenslehre.* 1688; *Der hochwichtige Artikel von der Wiedergeburt.* 1695) gehören hierher Aug. Herm. Franke (*Aufrichtige und gründliche Beantwortung eines an ihn abgelassenen Sendschreibens eines christlichen Theologi, der Professorum theologiae zu Halle und seine eigene Orthodoxie in der Lehre von der*

Rechtfertigung, von der wahren realen Gottseligkeit und wie deren Grund allein in Christo zu legen sey, betreffend. Hal. 1706), Just. Joach. Breithaupt (*Tractatio theologica de perfectione partium. Hal.* 1724); s. *Walch Bibl. Theol. Sel.* II. Pag. 735 seq. Die herrenhutische Partei fasste die Lehre vom Versöhnungstode als den Mittelpunkt des ganzen christlichen Glaubens und Lebens auf und verband mit dieser Lehre die Vorstellung von der Verehrung der menschlichen Person Jesu, als des unmittelbaren Beschützers und göttlichen Vorstehers der Auserwählten in der Kirche. In den Statuten, oder Regeln ihrer Gemeindeordnung (entworfen von Zinsendorf, Rothe u. Marche) heisst es:

> Ein Jeglicher, der da nicht bekennet, dass ihn die blosse Erbarmung Gottes in Christo ergriffen und er derselbigen nicht einen Augenblick entbehren könne, dass auch die grösste Vollkommenheit des Lebens, wo sie zu erhalten wäre, ohne Jesu auf sein Blut und Verdienst gegründete Fürbitte, bei Gott gar schlecht angesehen sey, in Christo aber angenehm werde, und neben dem nicht täglich beweist, dass es ihm ganzer Ernst sey, die Sünde, die Christus gebüsset, wegnehmen zu lassen — der ist kein rechtschaffener Bruder.

Vergl. *Zinsensdorfs Kurze Anleitung zum rechten beständigen und inneren Grund des Lebens; dess. Grund christlicher Lehre nach Anleitung des einfältigen Catechismi des Hrn. D. Luthers etc.* Spangenbergs *Idea fidei Fratrum, oder Kurzer Begriff der christl. Lehre in den evangelischen Brüdergemeinden. Barby.* 1779. S. 135—166; u. a. heisst es S. 156:

> So sind wir denn Gott versöhnt durch den Tod und das Opfer seines Sohnes, d. i. es ist vor Gott eine Expiation geschehen und unsere Sünde ist durch das Opfer gebüsset, Christus hat durch das Opfer ein Lösegeld gebracht, unsere Schuld ist durch das Opfer bezahlt, Christus hat die von uns verdiente Strafe erduldet, wir sind durch das Opfer Gottes nicht nur erträglich, sondern auch willkommen gemacht worden: wenn wir nun durch Christum zu Gott kommen, so sind wir angenehm in dem Geliebten.

So wie die herrenhutische Partei sich immer mehr verbreitet und geltend gemacht hat, so hat sie sich auch in Zweck und Sinn sehr erweitert, obgleich die Grundsätze noch dieselben sind, wie bei ihrer Stiftung. Die idealen Deutungen von Sinn und Zweck der Partei, die neuerlich von mehren Seiten gegeben worden sind (s. bes. *Ideen im Geiste des wahren Herrenhutianismus von J. A. Brüning. Münst.* 1811), haben in ihr selbst grosse Missbilligung erregt. Neuerlich sind aber die Angriffe auf sie wieder sehr leb-

haft und vielseitig geworden, da man es erkennt, dass ihr stiller Einfluss in der protest. Kirche immer wichtiger geworden ist und zu der alten streng kirchlichen Theorie von dem versöhnenden Blute Christi zurückführt, die am Ende keine Sünde unbeschönigt lässt. Die Angriffe auf die Partei richten sich theils auf die dogmatischen Grundsätze derselben (wobei man sich nur nicht immer hütet, die dogmatischen Grundsätze der protestantischen Kirche selbst anzugreifen, die in jener Partei nur sinnlich übertrieben sind), theils auf die in ihr liegenden pietistischen und separatistischen Anlagen, und in dieser Beziehung sind dann jene Angriffe sehr gerecht und verdienen ernste Erwägung. — Der Geist dieser Partei ist oft mit dem Geiste der catholischen Kirche in Vergleichung und Verbindung gebracht worden, — freilich oft auch mit Parteilichkeit — aber unzweifelhaft ist es, dass diese Verbindung in der protestantischen Kirche unserer Zeit den Mittelpunkt des Pietismus ausmacht. — — Was die Lehre der Methodisten betrifft, so erklärte Wesley in einer zu Oxford im Jahre 1738 gehaltenen Predigt (s. *Alberti Briefe, betreffende den allerneuesten Zust. d. Religion — in Grossbritt.* I. S. 156.) den seligmachenden Glauben auf folg. Weise:

> Der Glaube ist nicht allein ein Beyfal, welchen ein Christ dem ganzen Evangelio von Christo giebet, sondern auch ein völliges Vertrauen auf das Verdienst seines Lebens, Todes und Auferstehung, ein völliges Verlassen auf ihn, als auf unsere Versöhnung und unser Leben. — Es ist die feste Zuversicht, die ein Mensch hat, dass um des Verdienstes Christi willen seine Sünden vergeben sind und er mit Gott versönet ist; und der Mensch also an Jesu klebet, als an seiner Weisheit, Gerechtigkeit, Heiligkeit, Erlösung — durch den Glauben wird der Mensch von der Schuld und Macht der Sünde befreyet, — der Glaube bringet nothwendig alle gute Werke und alle Heiligkeit hervor. — [Die Rechtfertigung] ist die Handlung Gottes, des Vaters, da er um der Versönung willen, die durch das Blut seines Sohnes gemacht ist, einem Sünder, der seine Schuld erkennet und dem Zorn Gottes seufzet, an Gott aber gläubet, dass er um des Verdienstes des Leidens und Todes Christi willen seine Sünden vergeben werde, alle seine Sünden vergiebet und ihn hernach so liebet und segnet, als ob er keine Sünden gethan habe — denn Gott rechtfertigt den Gottlosen — und alle wahrhaftig guten Werke folgen erst nach der Rechtfertigung, und sind Gott angenem, weil sie aus einem lebendigen Glauben entstehen. — Vergl. auch *Alberti Briefe* etc. S. 159 ff.

12) Wie sich die Ansichten über die Eintheilung des Amtes Christi theilen, so theilen sich auch die Ansichten über den Sinn und die Bedeutung des Dogmas vom Erlösungstode Christi. Vict. Strigel (*Loc. Theol. ed. Pezelius. Neust.* 1582.) und Leonh. Hutter (*Loci Communes Theol. Witeb.* 1619.) sprachen zuerst von einem doppelten Amte Christi, dem hohenpriesterlichen (zu dem sie das prophetische rechneten) und dem königlichen. Joh. Gerhard (*Loc. Theol. Jen.* 1610.) nahm zuerst die dreifache Eintheilung an und ihm folgten die späteren Dogmatiker, bis Joh. Aug. Ernesti diese Eintheilung mit Recht für falsch erklärte; s. *dess. Progr. De officio Christi triplici*, in s. *Opusc. Theol.* Pag. 413 seq.; *Dietelmaier* in s. *Theolog. Betrachtungen* I. St. 2. *Altenb. u. Nürnb.* 1770. Viele, wie schon Danov (*Theologiae dogm. institutio. Jen.* 1776.), dann Reinhard in s. Dgk., Döderlein in s. Instit., Storr (*Doctrinae christ. pars theoretica, e sacris literis repet. Stuttg.* 1793.), Schott in s. Epit., Bretschneider in s. Dgk. u. a. sprachen daher nur von dem Lehr- und Mittleramt Christi; dagegen behielten andere, wie Michaelis (*Dogmtk. Tüb.* 1785.), Ammon, Eckermann, Schleiermacher, Wegscheider, de Wette u. a. in ihren dogmatischen Werken, die frühere dreifache Eintheilung des Amtes Jesu bei.

In Beziehung auf die Ansichten über den Sinn und die Bedeutung des Erlösungstodes, s. die Literatur in *Bretschneiders Entwickel.* S. 636 ff. — Kant (*Die Religion innerhalb der Gränzen der blossen Vernunft.* S. 91 ff.) findet in dem Tode Jesu die Allegorie einer Substitution in dem gebesserten Menschen, in welchem der alte und neue Mensch (dieser sey nach seiner geistigen Beschaffenheit dem Sohne Gottes ähnlich) wohl zu unterscheiden sey; dieser thue für jenen der göttlichen Gerechtigkeit genug, indem er die Strafen, die dem alten Menschen gebührten, mit einer Gesinnung übernehme, welche Gott wohlgefalle. S. *Eckermann Theol. Beitr.* III. 3. S. 199 ff. *Flügge Ueber den Einfluss der Kantischen Philosoph.* II. S. 354 ff. Nach Knue soll (in s. Schrift: *Der Widerstreit der Vernunft mit sich selbst in der Versöhnungslehre dargestellt und aufgelöst. Züll. u. Freist.* 1802.) die Versöhnungslehre, als Allegorie den Gedanken ausdrücken, dass Gott nicht an dem Menschen, wie er ist, sondern an dem idealen Menschen Gefallen habe; der ideale Mensch ist Christus, wer diesem ähnlich zu werden suche, werde vor Gott gerechtfertigt. Vgl. *dess. Eusebiologie. Königsb.* 1819. S. 244 ff. S. hierzu die Schr. von *Müller Vom Wahren und Gewissen. Leipz.* 1822. S. 221 ff.:

Es gibt keine Erlösung, die nicht der Mensch in sich selbst bewirkt, gehoben und getrieben von dem göttlichen Geiste, der in

Christo war, und auch in uns herrschen soll. Col. 2, 10. So auch gibt es keine Seligkeit, zu welcher nicht der Mensch selbst sich tüchtig macht durch Verähnlichung mit Gott und Christus, welche, obwohl unter göttlicher Leitung und Begünstigung, doch immer nur das Werk jedes Menschen selbst seyn kann und soll.

De Wette (*Dogmat. der luther. Kirche.* S. 143 ff.; *Relig. u. Theol.* S. 254 ff.) behauptet, dass die Lehre von der Versöhnung durch Christi Leiden und Sterben nur ein ästhetisch-religiöses Symbol sey, „welches das religiöse Gefühl der Ergebung, in dem wir uns vor Gott beugen, oder die Versöhnung im religiösen Gefühl thatsächlich in der Geschichte darstelle und dadurch bewähre." Schleiermacher sagt (*Der Christl. Glaube.* II. S. 297): „Wohl — kann man — Christum — — unseren genugthuenden Stellvertreter in dem Sinne nennen, dass er einestheils vermöge seiner urbildlichen Würde die Vollendung der menschlichen Natur darstellt, anderntheils vermöge unseres Eingewordenseyns mit ihm Gott die Gesammtheit der Gläubigen nur in ihm sieht und würdiget." Von Mehren wurde auch in dem Tode Jesu das Symbol gefunden, dass der Opferdienst durch Christum aufgehoben und nutzlos geworden sey; s. (Gabler) *Kurze Entwickelung der neutestamentlichen Begriffe von den Absichten des Todes Jesu aus der Grundidee eines Bundesopfers*, in *Henke's Magaz.* VI. S. 1 ff.; *Wegscheider Instit.* Pag. 437 seq. — Andere lehrten, dass der Tod Jesu ein sichtbarer Beweis der Liebe Gottes sey, welcher die Ueberzeugung gebe, dass Gott dem Gebesserten die Sünde verzeihen und ihn beglücken werde; s. *Schwarze Ueber den Tod Jesu, als wesentliches Stück seines wohlthätigen Plans zur Beglückung des menschlichen Geschlechts. Leipz.* 1795. *Herder Von Religion, Lehrmeinungen u. Gebräuchen.* S. 297 ff.; *F. Köppen Darstellung des Wesens der Philosophie* S. 209 ff. Mit der angegebenen Vorstellung hängt die Ansicht eng zusammen, welche in der Lehre vom Tode Jesu ein Hauptmittel zur Förderung des Gottesreiches findet, indem nach dieser Ansicht der Tod Jesu zur Nacheiferung in der Tugend des Erlösers auffordere, den Sünder bessere und durch die Besserung Gnade erwerbe; s. *Eberhards Neue Apologie des Socrates* II. S. 248 ff.; (*Bahrdt*) *Apologie der Vernunft, durch Gründe der Schrift unterstützt, in Bezug auf die Christl. Versöhnungslehre. Bas.* 1781. — Doch auch diejenigen Theologen, welche an die kirchliche Gestaltung des Dogmas von der Versöhnung und Rechtfertigung durch den Tod Christi sich anschliessen, mildern mehre harte Behauptungen der Kirchenlehre; vergl. Storr *Christl. Dogm.* S. 599 ff.; 608 ff.; Reinhards *Dogm.* S. 401 ff.; Schott

Epit. Pag. 216 seq.; Bretschneiders *Dogm.* II. S. 294 ff.; *Gieseler Ueber die Bedeutung der Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben für die Sittlichkeit*, in d. *Zeitschr. für gebildete Christen d. Evang. Kirche.* 1823. Heft 2. Den stellvertretenden activen Gehorsam Christi trägt Marheineke in s. *Dogm.* S. 298 ff. wieder vor; er findet in der Versöhnung die Zurückführung der Welt zu Gott; — die Welt starb sich selbst in dem stellvertretenden Tod des Gottmenschen, um ein neues Leben in Gott zu beginnen. Die streng kirchliche Lehre vom Versöhnungstode Christi wird von den neuevangelischen Wortführern, Tholuck, Scheibel, Hengstenberg u. a. eifrigst vertheidigt. Vergl. hierzu auch die Anmerk. in *Wegscheiders Instit.* Pag. 439. — *Bretschneider Der evangel. Pietismus. Lpz.* 1834.

§. 43.
Von der Gnade.

Jo. Jac. Hottinger Fata doctrinae de praedestinatione et gratia Dei salutari secunda et adversa, inde a beato apostolorum excessu ad haec usque tempora in annales digesta. Tigur. 1727. *Chsph. Matth. Pfaff Specimen historiae dogmaticae in articulo de gratia et praedestinatione. Tub.* 1717. — *Der Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus nach den Principien u. Hauptdogmen der beiden Lehrbegriffe, mit bes. Rücks. auf Hrn. Dr. Möhlers Symbolik, von Dr. F. C. Baur. Tüb.* 1836.

Der Ausdruck Gnade bezeichnet in den kirchlichen Symbolen häufig die Erlösung, Rechtfertigung, Versöhnung durch Christum, häufig den Beistand Gottes oder des h. Geistes zur Bekehrung oder Wiedergeburt des Menschen; die Wirksamkeit des göttl. oder h. Geistes, durch welche die Bekehrung oder Wiedergeburt vollbracht werden soll, wird mit der Formel operationes gratiae ausgedrückt [1]). Die F. C. bezeichnet die Art und Weise dieser Wirksamkeit durch die Ausdrücke trahere, tractus, agitatio. Ueber die Natur der Wirksamkeit erklärt sich die Concordie nicht, sie gibt nur an, dass der Mensch durch jene Wirksamkeit nach Verstand und Willen gänzlich umgewandelt und durch diese Umwandlung befähigt werde, bei seiner Wiedergeburt aus natürlichen Kräften mitzuwirken, doch vermag der Wiedergeborene nicht, das göttl. Gesetz voll-

kommen zu erfüllen [2]). Die Concordie verbindet aber jene Wirksamkeit, im Gegensatze gegen die schwärmerischen Behauptungen von innerer Offenbarung, mit dem geschriebenen Worte Gottes und mit den Sacramenten [3]). Die Behauptung Melanchthons, dass der Mensch zu seiner Bekehrung und Besserung mitwirken könne, erregte die *synergistischen* Streitigkeiten, auf deren Veranlassung die F. C. entschieden gegen den Synergismus sich erklärte [4]). Mit der lutherischen Lehre über die Gnade und Gnadenwirkung stimmt die reformirte überein [5]). Auch die römische und griechische Kirche lehrt, wie die protestantische, dass der Mensch durch die göttl. Gnade wiedergeboren werden muss, um seine Besserung anzufangen, weicht aber darin ab, dass sie lehrt: der h. Geist belebt nur die natürliche geistige Kraft des Menschen, diese muss sich mit der Kraft des h. Geistes verbinden, wenn die Wiedergeburt des Menschen vollendet werden soll; ist der Mensch wiedergeboren, dann vermag er das göttl. Gesetz vollkommen zu erfüllen; er kann aber auch unmittelbare Gnadenwirkungen des heil. Geistes durch die Kirche, — und daher besonders durch die Sacramente — erhalten; der griechische Lehrbegriff verbindet sie vornehmlich mit den Mysterien oder Sacramenten [6]). Die Arminianer lehren, dass der h. Geist die geistige Kraft des Menschen weckt, dass sich diese mit der Kraft des h. Geistes verbindet und bei der Vollendung der Wiedergeburt cooperirt, dass die Gnadenwirkungen nur mit dem Worte Gottes verbunden sind, dass auch der Wiedergeborene das göttliche Gesetz nicht vollkommen erfülle [7]). Der Socinianismus spricht von einer inneren und äusseren Gnade bei der Bekehrung oder Wiedergeburt und behauptet, dass jene nur zur Vollendung der Bekehrung, nicht um sie erst anzufangen, gegeben werde, denn der Mensch vermöge aus eigener Kraft (durch die Kraft seines freien Willens) sich selbst zu Gott zu wenden und durch seine von Gott durch die Hoffnung eines ewigen Lebens unterstützten Kräfte den göttl. Willen ganz

zu vollbringen. Auch der Socinianismus lässt die Gnadenwirkungen nur mit dem Worte Gottes verbunden seyn [8]). Die Mennoniten lehren, dass die Gnadenwirkungen zum Anfang, Fortgang und Vollenden der Wiedergeburt nothwendig seyen, verbinden sie nur mit dem geschriebenen Worte Gottes und behaupten, dass der Wiedergeborene das göttl. Gesetz vollkommen erfüllen kann [9]). Dagegen läugnen die Quäker entschieden, dass der Mensch aus eigener Kraft den sündlichen Samen in sich tilgen und bei seiner Bekehrung mitwirken könne, theilen dem Menschen nur die Fähigkeit zu, das innere Licht in sich aufzunehmen, betrachten die Wiedergeburt als ein Werk Christi, verbinden die Gnadenwirkungen weder mit dem geschriebenen Worte, noch mit den Sacramenten, und behaupten, dass der Wiedergeborene das göttl. Gesetz vollkommen zu erfüllen vermag [10]). Die orthodoxe Lehre über die Gnadenwirkungen des h. Geistes behielt man in der protestantischen Kirche streng bei und erweiterte sie sogar noch, indem die Dogmatiker als die Vollendung der Gnadenwirkungen des h. Geistes das Einwohnen des h. Geistes im Menschen und die mystische Vereinigung mit Gott aufstellten [11]). Da die protest. Kirche die göttl. Gnadenwirkungen mit dem Worte Gottes und den Sacramenten verbunden seyn lässt, so verwarf sie entschieden alle mystischen Lehren, welche die Gnadenwirkungen nicht an das Wort Gottes und die Sacramente knüpfen, oder eine plötzliche Wiedergeburt durch den h. Geist behaupten, also die Lehren der Quietisten, Quäker, Methodisten u. ähnl. Parteien [12]). Erst seit der Entwickelung der rationalen Theologie wurde die orthodoxe Kirchenlehre ein Gegenstand der Skepsis und der Bestreitung und fand, nach den verschiedenen Systemen der neueren Philosophien, mehrfache Ausdeutung [13]).

1) Vergl. die vorherg. §§. — Melanchthon *Loc. Theol.* De *Vocabulo Gratiae.* Pag. 233. — Weil der Mensch, nach der kirchl. Theorie von der Erbsünde, seine Bekehrung aus eigener Kraft nicht anfangen, ebenso wenig vollenden kann, so stellte man die

Bekehrung als einen Akt der Gnade Gottes dar, welche den Menschen durch den h. Geist wiedergebäre. In Beziehung auf diesen Gnadenakt sprechen die Dogmatiker von einer „gratia affectiva" und „effectiva," oder „forensis" und „medicinalis" oder „applicatrix;" jene bezeichnet die Gnadenwahl zur Sündenvergebung im Tode Jesu, diese die Gnadenwirkung in der Seele des Menschen, oder die Wirksamkeit des h. Geistes bei der Bekehrung. Diese Wirksamkeit, die als operationes gratiae bezeichnet wird, pflegt in der Kirche auch als munus Spiritus sancti neben dem Amte und Werke Christi genannt, und auch unter den Ausdrücken gratia Dei, gratia Spiritus s., efficax operatio Sp. s., virtus Sp. s. etc. angeführt zu werden. Der einen Widerspruch bezeichnende Ausdruck „freie Gnade," welcher in unserer Zeit häufig gebraucht wird, findet sich in den symb. Schriften der protest. Kirche nicht. — Ueber die Operationes gratiae Sp. s. sprechen sich der Catech. min. *Art.* III. Pag. 371. und die F. C. Pag. 670., doch nicht ganz auf einerlei Weise, aus. In Rücksicht auf diese Wirksamkeit des h. Geistes schrieben die Dogmatiker dem h. Geiste ein vierfaches Amt zu; s. Wegscheider *Inst.* Pag. 466; Bretschneider *Dgk.* II. S. 598 ff.

2) Ueber die Ausdrücke trahere, tractus und agitatio s. F. C. Pag. 673; 680; 818. — Von den Gnadenwirkungen des h. Geistes leitet die Augsb. Conf., noch ausführlicher die Apologie, die Liebe zu Gott und das aus dieser hervorgehende moralische Leben ab; s. Aug. Conf. *Art.* XX. (vergl. *Art.* XVIII. am Schl.). In der Apol. *Art.* III. Pag. 83. werden die „novi affectus" mit dem Ausdrucke: „spirituales motus in cordibus" bezeichnet; s. auch Pag. 134. Hieraus ergibt es sich, dass die Wirksamkeit des heil. Geistes den Verstand und Willen des Menschen umwandelt; noch ausführlicher erklärt sich F. C. Pag. 579; 582; 662; 666; 675; Pag. 679. wird die Conversio (Bekehrung, Wiedergeburt) beschrieben als „immutatio per operationem Sp. S. in hominis intellectu, voluntate et corde." Dass aber auch der Wiedergeborene das göttliche Gesetz nicht vollkommen erfüllen kann, ergibt sich aus Apol. Pag. 91; 92; 121; 191; F. C. Pag. 678. u. anderw. Daher folgt auch nothwendig die Abläugnung der Lehre, dass der Mensch mehr thun könne, als das Gesetz fordert, und die sogenannte consilia evangelica als opera supererogationis werden entschieden verworfen; s. Aug. Conf. *Abus. Art.* VI. Pag. 33; Apol. *Art.* VI. Pag. 190 seq.; 282.

3) Dass die Wirksamkeit des h. Geistes, im Sinne der Concordie, eine übernatürliche ist, ergibt sich schon aus den Ausdrük-

ken trahere, tractus, agitatio; ebenso aus der Behauptung, dass der Mensch jene Wirksamkeit, wenn auch bisweilen, doch nicht immer von seinem Gefühle unterscheiden könne; s. F. C. Pag. 672. Die Lehre, dass die Gnadenwirkungen an das Wort Gottes und die Sacramente gebunden sind, — welche man darum die Gnadenmittel nannte — wurde mit Nachdruck gegen die römische Kirche, wie überhaupt gegen alle Enthusiasten und Fanatiker geltend gemacht, welche im Besitze des h. Geistes zu seyn und darum entweder das geschriebene Wort, oder die Sacramente, oder beides zugleich nicht strenge beobachten zu müssen vorgaben; s. Art. Smalcald. *Art.* VIII. Pag. 331., oben §. 12. Anm. 2. S. 197; ferner Art. Smalc. Pag. 333; F. C. Pag. 655., wo von alten und neuen Enthusiasten die Rede ist. Pag. 669; 818; 828.

4) Ueber die synergistische Streitigkeit s. §. 35. Anmerk. 2.

5) Zwingli sagt in s. *Opp.* I. *De Certitudine et Claritate Verbi Dei.* Pag. 171 (b):

— certo credas ipsum [Christum] pro te passum esse et in Dei conspectu propitiationem esse nunquam abolendam pro omnibus peccatis tuis. 1. Joan. 2. Ut primum hanc in te fidem esse comperis, jam a te patre tractum esse certo scias. Quod vero hac in re opus tuum esse credis, non tuum, sed spiritus sancti est, qui occulte in te per virtutem suam operatur. — Certo colliges, te, quotiescunque Christum quaeris, invenis et tenes, a patre tractum esse, sine cujus operatione ad Christum pervenire non potuisses.

Vergl. Zw. *Opp.* II. Pag. 134. Calvin sagt von der Wiedergeburt in s. *Instit. Lib.* III. *Cap.* II. Pag. 150:

— sine Spiritus s. illuminatione verbo nihil agitur. — Nec satis fuerit mentem esse Dei Spiritu illuminatam, nisi et ejus virtute cor obfirmetur et fulciatur. — Neque enim fidei tantum inchoator est Spiritus, sed per gradus eam auget. — Quemadmodum ergo, nisi Spiritu Dei tracti, accedere ad Christum nequaquam possumus: ita, ubi trahimur, mente et animo evehimur supra nostram ipsorum intelligentiam.

Daher ist der h. Geist, welcher den Menschen verliehen wird, eine Versiegelung der göttl. Gnade; Pag. 151: „Proinde Spiritus sigilli vice fungitur" etc. Vergl. *Lib.* IV. *Cap.* XIV. Pag. 344. Ueber die Gratia operans und cooperans s. *Lib.* II. *Cap.* II. Pag. 63; 74. — Die Gnadenwirkungen werden an das geschrie-

bene Wort Gottes (Calv. *Inst. Lib.* I. *Cap.* IX. Pag. 16.) und an die Sacramente (Calv. *Inst. Lib.* IV. *Cap.* XIV. Pag. 343.) geknüpft; dass der Wiedergeborene nicht vermag, das göttl. Gesetz vollkommen zu erfüllen, s. Calv. *Inst. Lib.* III. *Cap.* XII. Pag. 198; *Cap.* XIV. Pag. 204; *Cap.* XVII. Pag. 214; gegen die Opera supererogationis und Mönchstugenden s. *Lib.* II. *Cap.* VIII. Pag. 105; *Lib.* III. *Cap.* XIV. Pag. 205; *Lib.* IV. *Cap.* XIII. Pag. 839.

Der Ausdruck trahere ist in der oben angegebenen Bedeutung auch in der Conf. et Expos. brev. et simpl. *Cap.* I. im *Corp. et Synt.* Pag. 2. gebraucht, mit der Hinweisung, dass die innere Gnadenwirkung des h. Geistes an das geschriebene Wort Gottes geknüpft ist. In dieser Beziehung heisst es a. a. O.:

> Neque arbitramur praedicationem illam externam tamquam inutilem ideo videri, quoniam pendeat institutio verae religionis ab interna Spiritus illuminatione. — — Agnoscimus interim Deum illuminare posse homines etiam sine externo ministerio, quos et quando velit: id quod ejus potentiae est. Nos autem loquimur de usitata ratione instruendi homines, et praecepto et exemplo tradita nobis a Deo. [Vergl. Art. Smalc. Pag. 333].

Mit dem Worte Gottes sind die Sacramente verbunden, nach *Cap.* XIX. Pag. 42:

> Praedicationi verbi sui adjunxit Deus mox ab initio in Ecclesia sua Sacramenta.

Vergl. *Cap.* XIV. Pag. 25; Gallic. Conf. *Art.* XXV. Pag. 83. Eccles. Belgic. Conf. *Art.* XXIX. Pag. 141; — d. §. über d. Sacramente. — Ueber die Nothwendigkeit der Gnade zur Wiedergeburt s. Helv. Conf. im *Corp. et. Synt.* Pag. 68.

> *Art.* IX. — sic homini liberum arbitrium tribuimus, ut — mala quidem agere sponte nostra queamus, bona vero amplecti et persequi, nisi gratia Christi illustrati, excitati atque impulsi, non queamus.

Vergl. Gall. Conf. *Art.* IX. Pag. 79; Art. XXXIX. *Art.* X. Pag. 101; Scot. Conf. *Art.* XII. Pag. 115; Eccles. Belgic. Conf. *Art.* XXIV. Pag. 138. und anderw. In Beziehung auf die Gnadenwirkung des h. Geistes, dass auch der Wiedergeborene das göttl. Gesetz nicht vollkommen erfüllen kann, und über die Mönchstugend sagt die Conf. et Expos. brev. et simpl. *Cap.* IX. Pag. 13:

> In regeneratione intellectus illuminatur per Spiritum s., ut et mysteria et voluntatem Dei intelligat. Et voluntas ipsa non tantum mutatur per Spiritum, sed etiam instruitur facultatibus, ut sponte velit et possit bonum. — — Ubi interim duo observanda esse docemus. Primum, regeneratos in boni electione et opera-

tione non tantum agere passive, sed active. Aguntur enim a Deo, ut agant ipsi, quod agunt. — Secundum, in regeneratis remanere infirmitatem. — *Cap.* XVI. Pag. 29; 30. *Cap.* XVIII. Pag. 37: Ita cum sciamus certo Monachos et Monachorum ordines vel sectas neque a Christo, neque ab Apostolis esse institutas, docemus, nihil eas Ecclesiae Dei utiles esse, imo perniciosas. Vergl. Gall. Conf. *Art.* XXI; XXII. Pag. 82; *Art.* XXIV. Pag. 83. [in Beziehung auf die op. supererog. und Mönchstugenden]. — Art. XXXIX. *Art.* X. Pag. 101. — *Art.* XIV. „Opera, quae supererogationis appellant, non possunt sine arrogantia et impietate praedicari." Scot. Conf. *Art.* XII. Pag. 115; *Art.* XV. Pag. 117. Eccles. Belgic. Conf. *Art.* XXIV. Pag. 158 seq.; Judicium Synodi Nationalis Dordr. *Tert. Cap. Can.* III. im II. Th. des *Corp. et Synt.* in d. *Artic. Conf. Basilcens.* Pag. 35. Conf. Tetrap. im Cap. III.—V. im *Corp. et Synt.* Pag. 180 seq.; über Mönchstugenden *Cap.* VII. seq.; XII. Pag. 182 seq.

6) Ueber die Nothwendigkeit der Wiedergeburt nach protest. Begriffen drückt sich das Concil. Trident. aus in *Sess.* VI. *Can.* I., II., III. Vergl. Catech. Rom. *P.* I. *Art.* IV. *Quaest.* 13. Pag. 82. Was die Gnade sey, erklärt der Catech. Rom. *P.* II. *Cap.* II. Pag. 258. in d. Antw. auf *Quaest.* 38., wo es, mit Beziehung auf die Bestimmung des Conc. Trident. Sess. VI., heisst:

Est autem gratia, quemadmodum Tridentina Synodus ab omnibus credendum poena anathematis proposita decrevit, non solum, per quam peccatorum fit, remissio, sed divina qualitas in anima inhaerens ac veluti splendor quidam et lux, quae animarum nostrarum maculas omnes delet, ipsasque animas pulchriores et splendidiores reddit.

Vergl. hierzu §. 41. Anmerk. 3. Die oben bezeichnete Abweichung vom protest. Lehrbegriffe ergibt sich aus den Erklärungen des Concil. Trident. *Sess.* VI:

Cap. 5. Declarat praeterea [synodus], ipsius justificationis exordium in adultis a Dei per Christum Jesum praeveniente gratia sumendum esse, hoc est ab ejus vocatione, qua, nullis eorum existentibus meritis, vocantur; ut, qui per peccata a Deo aversi erant, per ejus excitantem atque adjuvantem gratiam ad convertendum se ad suam ipsorum justificationem, eidem gratiae libere assentiendo et cooperando, disponantur, ita ut tangente Deo cor hominis per Spiritus s. illuminationem, neque homo ipse nihil omnino agat, inspirationem illam recipiens; quippe qui illam et abjicere potest; neque tamen sine gratia Dei movere se ad justitiam coram illo libera sua voluntate possit. *Cap.* 6. Dispo-

nuntur ad ipsam justitiam, dum, excitati divina gratia et adjuti, fidem ex auditu concipientes, libere moventur in Deum, credentes vera esse, quae divinitus revelata et promissa sunt, atque illud inprimis: a Deo justificari impium per gratiam ejus, per redemtionem, quae est in Christo Jesu; et dum, peccatores se esse intelligentes, a divinae justitiae timore, quo utiliter concutiuntur ad considerandam Dei misericordiam, se convertendo in spem eriguntur. — *Can.* IV. Si quis dixerit, liberum hominis arbitrium, a Deo motum et excitatum, nihil cooperari assentiendo Deo excitanti atque vocanti, quoad obtinendam justificationis gratiam se disponat ac praeparet, neque posse dissentire, si velit, sed velut inanime quoddam nihil omnino agere mereque passive se habere, anathema sit.

Da nach der Lehre der römischen Kirche der Mensch durch die Rechtfertigung eine habituelle Gerechtigkeit erlangt (s. §. 41. Anmerk. 2—4), so muss hieraus nothwendig die Behauptung hervorgehen, dass der Wiedergeborene das göttl. Gesetz vollkommen halten kann; das Concil. Trident. erklärte auch in *Sess.* VI:

Can. XVIII. Si quis dixerit, Dei praecepta homini etiam justificato et sub gratia constituto esse ad observandum impossibilia, anathema sit *). Catech. Rom. *P.* III. *Cap.* I. Pag. 490. *Quaest.* 4. *Quaest.* 5. *Tenenturne omnes homines necessario ad legis observationem?* — Nam etsi justificari potest homo et ex impio fieri pius, antequam singula legis praecepta externis actionibus impleat: tamen fieri non potest, ut, qui per aetatem ratione uti queat, ex impio fiat justus, nisi animum habeat paratum ad omnia praecepta Dei servanda.

Ueber die Opera supererogationis enthält weder das Tridentinum, noch der Catech. Roman. bestimmte dogmatische Erklärungen; andeutende Bestätigungen von der Lehre über die Opera supererogat. hat indess das Concil. Trident. in *Sess.* XXV. (— „obedientia, paupertas, continentia" —) und der Catech. Roman. *P.* II. *Cap.* VIII. in d. Antw. von *Quaest.* 12. Pag. 468, u. in *P.* III. *Cap.* IV. in d. Antw. auf *Quaest.* 22. u. 23. Pag. 550 seq. ausgesprochen. Dagegen spricht sich Bellarmin *De Monachis. Cap.* VII seq.; XII.

*) Wenn aber auch der Wiedergeborene noch immer leichte (Erlass-) Sünden begeht, so bleibt er doch immer gerecht, gemäss der Lehre des Conc. Trident. *Sess.* VI. *Cap.* 11. Nemo temeraria illa — voce uti debet, Dei praecepta homini justificato ad observandum impossibilia. — Licet enim in hac mortali vita quantumvis sancti et justi in levia saltem et quotidiana, quae etiam venialia dicuntur, peccata quandoque cedant, non propterea desinunt esse justi.

ausführlich über jene Opera supererog. aus und bezeichnet namentlich die Consilia evangelica als solche, indem er den Unterschied zwischen praeceptum evangelicum und consilium evangelicum so angibt:

> praeceptum observatum habet praemium, non observatum habet poenam; consilium autem, si non servetur, nullam habet poenam, et si servetur, majus habet praemium; [*Cap.* VIII. hinzufügend] multa esse vere et proprie consilia evangelica, sed praecipue tria, continentiam, obedientiam et paupertatem, quae — Deo grata et ab illo commendata sunt.

Bemerkenswerth aber ist es, dass das Papstthum die Kirche überhaupt als das allgemeine Gnadenmittel betrachtet und die Gnadenwirkungen des h. Geistes bei der Wiedergeburt nicht vom Worte Gottes im Sinne der protest. Kirche abhängig seyn lässt und in diesem Sinne überhaupt nicht zu den Gnadenmitteln rechnet, da von ihm, wenigstens mit gleicher Bedeutung, dem geschriebenen Worte Gottes die kirchliche Tradition an die Seite gesetzt wird (s. II. Abth. §. 1. Anmerk. 1. u. § 19. Anm. 2); das Papstthum nimmt auch unmittelbare Einwirkungen des h. Geistes auf einzele Christen an (s. *Art. Smalcald.* Pag. 332), behauptend, dass die Kirche das Mittel sey, durch welches der h. Geist unmittelbar auf ihre Glieder einwirke; in dieser Beziehung sagt der Catech. Roman. *P.* I. *Art.* IX. *Cap.* X. Pag. 145:

> *Quaest.* 12. *Quomodo Ecclesia Christi inter tot peccatores dicitur sancta?* — Sancta enim dicenda est, quod veluti corpus cum sancto capite Christo Domino, totius sanctitatis fonte, conjungitur, a quo Spiritus sancti charismata et divinae bonitatis divitiae diffunduntur.

Doch folgt daher nothwendig, wie weiter erörtert wird, dass die Gnadenwirkungen des h. Geistes auch an die Sacramente geknüpft sind; s. hierzu unt. d. Absch. über die Sacramente. Uebrigens vergl. zu d. Lehre v. d. Gnadenw. Möhler *Symbol.* §. 11 ff.

Die griechischen Bekenntnissschriften sprechen nicht mit dogmatischer Genauigkeit über die Gnadenwirkungen. Die Ὀρθοδ. Ὁμολ. erklärt sich allgemein für die Nothwendigkeit der Gnadenwirkungen des Menschen zur Wiedergeburt, sowie für die Ansicht, dass es ganz in des Menschen Macht liege, gut oder böse zu seyn (s. §. 34. Anmerk. 5.), dass im ersteren Falle die göttliche Gnade den Kräften des Menschen zu Hilfe komme oder mit diesen zur Wiedergeburt wirke; s. Ὀρθοδ. Ὁμολ. Pag. 65:

> Ἐρωτ. κζ. — — καὶ εἰς μὲν τὸ καλὸν ἡ θεία χάρις συμβοηθᾷ, ἀλλὰ καὶ ἀπὸ τὸ κακὸν ἡ ἰδία γνῶσις τὸν ἄνθρωπον.

Ueber die Gnadenwirkungen wird in Ἐρωτησ. ογ΄—π΄. Pag. 130 seq. gehandelt; die Zeichen (σημάδια τῆς — χάριτος) der göttl. Gnade werden Pag. 141. angeführt.

Die griechische Kirche kann, gemäss ihrer Lehre von der Tradition (s. oben S. 260), die Gnadenwirkungen des h. Geistes bei der Wiedergeburt ebenso wenig, wie die römische Kirche, vom geschriebenen Worte Gottes allein abhängig seyn lassen, um so weniger, da auch sie unmittelbare Einwirkungen des göttl. Geistes annimmt (vergl. auch S. 222; dazu noch *Ὀρθοδ. Ὁμολ.* Pag. 130. Antw. auf *Ἐρωτ. οβ΄.*). Die griechische Kirche betrachtet daher nur die Mysterien, d. i. Sacramente als die eigentlichen und nothwendigen Mittel, an welche die Gnadenwirkungen des h. Geistes sich knüpfen; daher sagt die *Ὀ ρ θ ο δ. Ὁ μ ο λ.* in der Antw. von *Ἐρωτ. νη΄.* Pag. 163:

ταῦτα τὰ ἑπτὰ μυστήρια ἀναβιβάζονται εἰς τὰ ἑπτὰ χαρίσματα τοῦ ἁγίου πνεύματος· ἐπειδὴ δι ὰ μ έσ ου τ ῶ ν μ υ σ τ η ρ ί ω ν τ ο ύ τ ω ν χ ύ ν ε ι τ ὰ ς δ ω ρ ε ὰ ς τ ο υ τ ὸ π ν ε ῦ μ α τ ὸ ἅ γ ι ο ν εἰς τὰς ψυχὰς ἐκείνων, ὅπου τὰ μετέχουσι καθὼς πρέπει, καὶ τὴν χάριν του.

S. hierzu d. Absch. v. d. Sacramenten; v. d. Taufe. — Aus dem oben Angeführten ergibt sich schon, dass die griech. Kirche auch lehrt: der Mensch kann das göttl. Gesetz vollkommen erfüllen, denn die Antw. von *Ἐρωτ. οη΄.* Pag. 138, wo davon die Rede ist, dass der h. Geist die *γνῶσις* verleihe, sagt:

τούτη ἡ γνῶσις καὶ ἐπιστήμη πρέπει νὰ ἁπλώνεται εἰς τὸ νὰ γνωρίζῃ τὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ καὶ τοῦ νόμου του: [die Antw. auf *Ἐρωτ. οθ΄.* Pag. 139] *Καὶ βέβαια εὐσεβεῖς ἐκεῖνοι λέγονται, οἱ ὁποῖοι — φ ε ύ γ ο υ σ ι ν ὅ λ α ι ς τ α ῖ ς ἀ σ ε β ε ί α ι ς κ α ὶ ἁ μ α ρ τ ί α ι ς.*

Dass der Mensch Opera supererog. vollbringen könne, davon ist in der *Ὀρθοδ. Ὁμολ.* nirgends die Rede; da sich der griechische Lehrbegriff so entschieden gegen den Ablass erklärt (s. Jeremias *Prim. Respons. Cap.* XI. in d. *Act. Wurtemberg.* Pag. 87), so folgt hieraus nothwendig die Lehre, dass der Mensch doch nicht mehr thun kann, als das göttl. Gesetz vollkommen erfüllen. Metrophanes Critopulus bezeichnet *Κεφ. ιθ΄. Περὶ μοναχῶν* Pag. 142. die Ausübung gewisser Gebote, deren Erfüllung gleichgiltig ist, als lobenswerthe Handlungen, ohne sich darüber auszusprechen, dass der Mensch dadurch mehr thue, als dass er das göttl. Gesetz vollkommen erfülle. Dagegen scheint der Patriarch Jeremias in s. *Prim. Resp.* in d. *Act. Wurtemb. Cap.* XX. Pag. 119. die Mönchstugenden als Opera supererogat. zu betrachten, indem er das Mönchsleben überhaupt gegen die Protestanten in Schutz nimmt, von dem er, nach einem Ausspruche des Basilius, sagt, dass es *τὴν τῆς ψυχῆς σωτηρίαν* bezwecke. Vergl. hierzu die Antwort auf die in Aug. Conf. erwähnten Abus. Pag. 132; 136. — Die anderen Glau-

bensschriften enthalten keine abweichenden Lehren über die Gnade und die Gnadenwirkungen des h. Geistes; vergl. auch Jeremias in s. *dritt. Respons.* in d. *Act. Wurtemb.* Pag. 367. Ganz in demselben Sinn drückt sich auch Stourdza aus in s. *Betrachtungen über die Lehre und den Geist der orthod. Kirche*, aus dem Franz. übers. v. *Kotzebue.*

Gegen den Ablass wird S. 56. gesprochen. Die *Κατηχ. ἢ Ὀρθοδ. Διδασκ.*, welche Pag. 42. den h. Geist *ζωοποιὸν, ζωογονοῦν πνευματικῶς ὅλους τοὺς Πιστοὺς* nennt, theilt die Gnade des h. Geistes, nach den verschiedenen Wirkungen desselben, in die anleitende, erweckende, mitwirkende und rechtfertigende. Zwar lässt die *Κατηχ.* die Gnadenwirkungen nicht blos mit den Mysterien, sondern auch mit dem Worte Gottes (*λόγος τοῦ Θεοῦ*) verbunden seyn, doch lehrt das oben Pag. 259. aus der *Ὀρθοδ. Ὁμολ.* mitgetheilte Citat, dass man unter dem Worte Gottes nicht blos das geschriebene Wort, sondern auch die Satzungen der allgemeinen Concilien zu verstehen habe, an welche jeder orthodoxe Christ glauben müsse. Die Hauptlehrsätze der *Κατηχ.* sind folgende Pag. 42:

Διάφοροι δὲ εἶναι τοῦ παναγίου πνεύματος αἱ ἐνέργειαι, διὰ τῶν ὁποίων ἀπηρτίσθη τῶν ἀνθρώπων ἡ σωτηρία· καὶ α. εἶναι ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ, διὰ τοῦ ὁποίου ὁδηγεῖ τοὺς πλανωμένους εἰς τὴν πίστιν, ἐπιστρέφει τοὺς ἁμαρτωλοὺς εἰς μετάνοιαν, καὶ στερεόνει τοὺς πιστοὺς εἰς τὴν ἀρετήν· β. εἶναι ὁ ἁγιασμὸς τῶν πιστῶν διὰ τῶν μυστηρίων τῆς ἁγίας ἐκκλησίας· — γ. εἶναι ἡ παραμυθία τῶν δικαίων εἰς τὰς θλίψεις των· δ. ὁ φωτισμὸς εἰς τὰς πράξεις τῆς ἀρετῆς διὰ τῆς ὀρθῆς βουλῆς, διὰ τοῦ θείου φόβου καὶ δι' ἄλλων μέσων διαφόρων. Ἐπειδὴ δὲ αἱ ἐνέργειαι αὗται τοῦ παναγίου πνεύματος εἶναι διάφοροι, λαμβάνει καὶ διαφόρους ὀνομασίας ἡ ἐξ αὐτῆς προχεομένη Χάρις. Ὅθεν ὀνομάζεται Χάρις προηγουμένη, διεγείρουσα, συνεργοῦσα, δικαιοῦσα.

Vergl. Pag. 43. Die Kennzeichen der Gnadenwirkungen werden nach Galat. 5, 22. beschrieben.

7) Die Conf. s. Declar. *Sententiae Pastorum* etc. sagt in *Cap.* XVII. Pag. 228. von der Regeneratio:

per eam a pravo vivendi genere ad juste, sobrie ac pie vivendum efficaciter convertimur et — ad vitam spiritualem, sive sanctam vivendi rationem divinitus excitamur: denique ad imaginem tum doctrinae, tum vitae Jesu Christi per spiritualem verbi efficaciam reformati denuo veluti gignimur. — Neque ex arbitrii sui liberi viribus regeneratur, aut convertitur [homo]: — sed necesse est, ut

a Deo in Christo per verbum evangelii eique adjunctam Spiritus S. virtutem regeneretur atque totus renovetur —. Gratiam itaque Dei statuimus esse principium, progressum et complementum omnis boni: adeo ut ne ipse quidem regenitus absque praecedente ista sive praeveniente, excitante, prosequente et cooperante gratia bonum ullum salutare cogitare, velle aut peragere possit.

Eine nähere Auseinandersetzung der Lehre, dass die göttliche Gnade stets mit der durch diese geweckten geistigen Kraft des Menschen bei der Wiedergeburt des Menschen wirke, enthält die Apol. pro Conf. s. Declar. Pag. 161 (b); 162 (b). In demselben Sinne, und zwar in den Hauptgedanken der Apol. pro Conf. a. a. O. folgend, spricht sich Limborch aus in s. *Theol. Christ. Lib.* IV. *Cap.* XII. Pag. 352. Die oben angef. Stelle zeigt schon, dass die Arminianer die Gnadenwirkungen auch mit dem geschriebenen Worte Gottes verbinden, wie auch die Conf. s. Declar. Pag. 227. gesagt hatte (— „virtutem Spiritus ei adjunctam esse" —); ebenso Limborch a. a. O. *Cap.* XIII. Pag. 359 seq. Dagegen verbindet der arminianische Lehrbegriff die Gnadenwirkungen nicht mit den Sacramenten, indem er diesen nur eine moralische Kraft beilegt; s. d. Absch. v. d. Sacramenten. Uebrigens sagt die Conf. s. Decl. *Cap.* XI. Pag. 152, dass auch der Wiedergeborene im Guten noch wachsen müsse, woraus von selbst folgt, dass er nicht mehr thue, als das Gesetz verlange; in Beziehung auf die Opera supererog. s. auch Limborch *Theol. Christ. Lib.* V. *Cap.* LXXVI. Pag. 651 seq.

8) Vergl. die Lehre der Socin. über die Erbsünde in §. 34. Anmerk. 1. Catech. Rac. sagt, nachdem er in der Antwort auf *Quaest.* 427. erklärt hatte, dass des Menschen Kräfte nicht zu gering seyen, um, unterstützt von göttl. Hilfe, den göttl. Willen zu vollbringen,

Quaest. 428. *Quodnam est auxilium istud divinum?* Auxilium divinum istud duplex est, interius et exterius. *Quaest.* 429. *Quod vero exterius est?* Sunt promissa et minae, quorum tamen promissa vim habent longe majorem. Unde etiam, quod sint sub novo foedere longe praestantiora promissa, quam sub vetere fuerint, facilius est sub novo, quam sub vetere foedere voluntatem Dei facere. *Quaest.* 430. *Quod autem interius?* Id nimirum, cum Deus in cordibus eorum, qui ipsi obediunt, quod promisit, obsignat.

Hierher gehört auch *Cap.* VI. *Quaest.* 361 seq.; insbes. s. oben S. 331. die Erklärung darüber, was man unter h. Geist zu verstehen habe, in der Antw. von *Quaest.* 367. S. 332. „hinc necessario efficitur" etc.; in Beziehung hierauf steht:

Quaest. 368. *Nonne eam spem vitae aeternae concipimus per ipsam Evangelii praedicationem?* Saepe concipimus aliquo modo. Etenim ex ipsa praedicatione Evangelii ipsa spes vitae aeternae acquiri potest [s. hierzu auch §. 42], quae in ea est promissa (alioqui cur promitteretur?). Verum tamen ad inserendam animis nostris firmam et certam spem, cujus virtute in omnibus tentationibus invicti in fide subsistamus, videtur necessario requiri, ut ea promissio, exterius per Evangelium proposita, interius a Deo in cordibus nostris obsignetur. *Quaest.* 369. *Omnibusne illa interior obsignatio contingit, quibus exterior, h. e. quibus Evangelium annunciatur?* Nequaquam: verum iis tantum, qui Evangelio sibi annunciato crediderint, et exteriorem illam rationem, quam Deus in confirmanda promissione vitae aeternae adhibet, amplexi eaque usi, quemadmodum oportet, fuerint. Etenim, si illud donum Spiritus sancti, quod tempus duravit, non dabatur [vergl. *Quaest.* 367. a. oben a. O.] nisi credentibus Evangelio: multo magis id Spiritus S. donum, quod perpetuum est, aliis non dari statuendum est, nisi qui et Evangelio plane crediderint et illud ex animo amplexi fuerint. *Quaest.* 370. *Nonne ad credendum Evangelio Spiritus s. interiore dono opus est?* Nullo modo. Nec enim in Scripturis sacris legimus, cuiquam id conferri donum, nisi credenti Evangelio.

Vergl. auch F. Socin. *Opp.* I. Pag. 98; II. Pag. 463. — Dass der Wiedergeborene den göttl. Willen ganz vollbringen kann, dazu s. oben das Cit. aus Catech. Rac. *Quaest.* 427; ferner F. Socin. *Opp.* II. Pag. 464. Dass die Socinianer die Gnadenwirkungen nur mit dem geschriebenen Worte Gottes (Evangelium) verbinden, ergibt sich aus den oben angef. Cit.

9) Brevis Confessio bei Schyn I. Pag. 198:

Art. XXII. Regeneratio est divina quaedam qualitas in anima hominis vere resipiscentis, erectio imaginis Dei in homine, renovatio mentis seu animi, vera cum veritatis cognitione animi illuminatio, secum afferens mutationem voluntatis — sincera mortificatio internae malitiae veterisque hominis —: est insuper vivificatio, quae se manifestat proba vita secundum Deum, vera bonitate, justitia et sanctitate. Est amotio cordis lapidei — et e contrario gratiosa largitio promissi cordis carnalis repleti lege Dei, luce, visu, sapientia, intellectu, virtute sanctisque desideriis. Regeneratio haec ortum habet ex Deo per Christum. Medium sive instrumentum, per quod in nobis generatur, est Spiritus s. cum omnibus suis igneis virtutibus absque ulla ullius creaturae cooperatione. — — Protocollum Leovardense bei Schyn II. Pag. 251.

Art. VI. Mennonitae non dicunt, per se et ex propriis sibi innatis viribus bonum posse praestare, sed nonnisi primo a Deo oblatum, qui hoc ex mera sua gratia largitur per verbum et suum Spiritum: et facultatem recipiendi vel rejiciendi homo non habet per se et ex se ipso, sed ipsi per Dei gratiam remansit, ita ut sit gratia in principio, gratia in medio et mera gratia in fine ipsius salutis.

Vergl. in Beziehung auf das Wort Gottes auch §. 42. Anmerk. 1. das Citat *Art.* XX; aus demselben ergibt sich, dass der Mensch durch die Wiedergeburt eine habituelle Gerechtigkeit erlangt, woraus nothwendig folgt, dass der Mensch das göttl. Gesetz auch vollkommen erfüllen kann.

10) Aus den drei Grundansichten des Quäkerthums — 1) dass die Herzensreligion das Wesen von Religion und Christenthum sey, 2) dass die positive Religion vor der Herzensreligion gleichgiltig sey; — weshalb auch das Quäkerthum die Schrift und die Sacramente entweder überhaupt nicht annimmt, oder sie der inneren, oder Herzensreligion gemäss betrachtet; 3) dass der Endzweck der Religion in der wesentlichen Vereinigung mit Gott bestehe, und diese nur auf passivem Wege zu erwarten sey, — erklären sich die oben angeführten Lehrsätze der Quäker; s. ferner die Aeusserungen Barclays *Apologia Thes. Sexta.* Pag. 82:

— hoc semine, gratia, verbo Dei et lumine, quo unumquemque illuminari dicimus ejusque mensuram aliquam habere in ordine ad salutem — intelligimus spirituale, coeleste et invisibile principium et organum, in quo Deus, ut est Pater, Filius et Spiritus, habitat, cujus divinae et gloriosae vitae mensura omnibus inest, sicut semen, quod ex natura sua omnes ad bonum invitat et inclinat. — Pag. 84: — non intelligimus hanc gratiam, hoc lumen et semen esse accidens, ut plerique inepte faciunt, sed credimus esse realem, spiritualem substantiam, quam anima hominis apprehendere et sentire potest, et ex qua realis ille et spiritualis partus, in fidelibus vocatus nova creatura, novus homo in corde provenit et oritur. — Pag. 89: Sed hoc lumen et semen Dei nemo potest, quando vult, suscitare, sed movet et afflat et disceptat cum homine, sicut Domino videtur bonum. Pag. 90: — — Dicimus igitur gratiam Dei in et super naturam humanam operari, quae, licet ex se totaliter corrupta —, capax tamen est, in qua gratia divina operari potest.

Von den Gnadenwirkungen heisst es *Thes. Sept.* Pag. 121:

Quotquot non obstant hujus lucis illuminationi, sed religiose eam recipiunt, fit in illis sanctus, purus et spiritualis partus, pietatem,

justitiam, puritatem caeterosque praeclaros illos fructus Deo gratissimos producens. — Ideo non fit nostris operibus nostra voluntate productis, — sed per Christum fit. [Daher heisst es auch von den Operibus Regeneratorum Pag. 145] opera sunt Spiritus gratiae in corde, quae secundum internam et spiritualem legem facta sunt, quae nec in hominis voluntate, nec viribus ejus fiunt, sed per vim Spiritus Christi in nobis, ideoque pura et perfecta sunt in genere suo.

Dieselbe Ansicht über die vollkommene Ausführung des göttl. Willens ist Pag. 129 u. 130. dargelegt; in Beziehung auf die Gnadenwirkungen und Vollziehung des göttl. Gesetzes ist noch der Ausspruch bemerkenswerth in *Thes. Octav.* Pag. 152:

In quibus sancta haec et immaculata genitura plene producta est, — — respectu perfecti fiunt: ista tamen perfectio semper incrementum admittit, remanetque semper aliqua ex parte possibilitas peccandi, ubi animus non diligentissime et vigilantissime ad Deum attendit.

Aus den angef. Citaten erhellt auch, dass die Quäker die Gnadenwirkungen weder mit dem geschriebenen Worte Gottes (s. hierzu insbes. das oben S. 235. mitgeth. Cit.), noch mit den Sacramenten (s. den §. 50. Anmerk. 9) verbinden.

11) Die Lehre, dass die Vollendung der Gnadenwirkungen des h. Geistes in dem Einwohnen desselben im Menschen (inhabitatio) und in der mystischen Vereinigung des Menschen mit Gott (unio mystica) bestehe, ist den symbolischen Schriften unbekannt; veranlasst wurde sie durch die Ausdeutung des Lehrbegriffes der F. C. durch die älteren Dogmatiker, indem die F. C. am Schlusse des *Art.* III. Pag. 698. den Satz, als einen Irrthum, verwirft: „Quod non Deus ipse, sed dona Dei duntaxat in credentibus habitent." Jene Lehre findet sich in allen älteren dogmatischen Systemen (wie z. B. bei Hollaz *Examen theol.* Pag. 932; Calov *Loc. th.* X. Pag. 506; Quenstedt *Theol. did.-polem.* III. Pag. 618 seq.) und man verstand unter dem Einwohnen und der mystischen Vereinigung nicht sowohl die wirklichen Gnadenwirkungen des h. Geistes in dem Menschen (praesentia operativa Sp. s.), sondern ein substantielles Einwohnen jenes Geistes (praesentia substantialis Sp. s.), oder, wie namentlich Just. Feuerborn (*Syntagma sacr. disquisitionum*), eine Annäherung (approximatio) der göttlichen Substanz an die Seelensubstanz des Menschen. Hierüber entstand ein Streit der Leipziger und Wittenberger Theologen, welche Feuerborns Ansicht vertheidigten, gegen die Tübinger und Helmstädter; namentlich verwarfen Theod. Thummius, Joh. Musäus, Conr. Horne-

jus, Georg u. Ulr. Calixtus die Behauptung Feuerborns. Baumgarten behauptet noch, dass bei der Vollendung der Gnadenwirkungen des h. Geistes eine Annäherung Gottes zur Seelensubstanz des Menschen Statt finde (s. *dess. Glaubensl.* II. S. 850 ff.) und im Allgemeinen war Feuerborns Ansicht bei den kirchlichen Theologen als die richtige angenommen worden, so wie sie überhaupt, — oder auch jene Behauptung von dem Einwohnen des heil. Geistes — zum charakteristischen Merkmal der mystischen Denkart älterer und neuerer Zeit gehört. Ueber die hierüber im 17. Jahrh. geführten Streitigkeiten s. Walchs *Religsstr.* I. S. 516 ff.; III. S. 130 ff.; Plancks *Gesch. der protest. Theol. von der Konkform. an* etc. S. 223 ff. Die neueren Theologen, wie schon Reinhard, Döderlein, dann Bretschneider, Wegscheider u. a., die der rationellen Theologie ergeben sind, erklären die mystische Vereinigung mit Gott (— eine Lehre, die von ihnen der Unbestimmtheit wegen verworfen wird —) als die moralische Vereinigung des Menschen mit Gott.

12) Die protest. Kirche hat stets, und mit Recht, die symb. Lehre festgehalten, dass die Gnadenwirkungen mit dem geschriebenen Worte Gottes und mit den Sacramenten verbunden sind; sie hat diese daher auch immer nachdrücklich gegen diejenigen kirchlichen Parteien vertheidigt, welche entweder die Gnadenwirkungen nur mit dem Worte und nicht auch mit den Sacramenten verbunden seyn liessen, oder überhaupt läugneten, dass jene an das geschriebene Wort und an die Sacramente geknüpft sind, und dagegen behaupteten, dass die Wunderkraft des h. Geistes noch fortdauere, dass sie plötzlich die Wiedergeburt in dem Menschen bewirke, — Behauptungen, welche dem falschen Mysticismus stets eigenthümlich gewesen sind. Die vollständige Entwickelung dieses falschen Mysticismus trat im 17. Jahrh. im Quietismus und Quäkerthum hervor. Der Quietismus entstand durch den spanischen Weltpriester Michael Molinos und zwar durch dessen Werk *Guida spirituale. Rom.* 1675; lat. von *A. Herm. Franke* unter dem Titel: *Manducatio spiritualis, una cum tractatu de quotidiana communione. Lips.* 1687, deutsch (mit Molinos Leben) unter dem Titel: *Der geistliche Wegweiser. Frkft.* 1704. Molinos behauptete, dass die höchsten Güter für den Menschen, Religion und Seligkeit, nur auf dem Wege der Ruhe (— Quiescendo —), oder wie er es nannte, im mystischen Tode gesucht und gefunden würden, dass demnach alles Aeusserliche im Kirchthume an sich ohne Bedeutung sey, dass selbst die Predigt des göttl. Wortes, die Feier der Sacramente und alle Andachtsübungen der Kirche Nichts zur Wiederge-

burt und Beseligung des Menschen beitragen. Der Quietismus fand insbesondere an den Jesuiten lebhafte Gegner (— Papst Innocenz XI. verdammte Molinos und dessen Werk, 1685 —), verbreitete sich aber dennoch in der französischen Kirche (besonders durch die Schriften der Mad. de la Motte Guyon, deren Hauptwerk den Titel führt: *La Bible de Mad. Guyon, avec des Explications et Reflexions, qui regardent la Vie interieure. Cologn. (Amst.)* 1715) und wirkte hier lange fort dadurch, dass sich der Abt Fenelon mit Geist und Wärme des Quietismus (in dem Werke: *Explication des Maximes des Saints sur la vie interieure. Par.* 1697) annahm. An Bossuet, Bischof von Meaux, fand er einen mächtigen Gegner (s. *Walch Bibl. Theol.* Sel. II. Pag. 1013 seq.). Papst Innocenz XII. verdammte die Partei und Meinung des Quietismus als unkirchlich. S. über die Streitigkeit *J. Andr. Schmid De Quietismi revolutione in Quietistis XIV. et hujus seculi. Helmst.* 1723. *Walch Bibl. Theol. Sel.* II. Pag. 1008 seq. *Dess. Streitigkt. auss. d. luther. Kche.* II. S. 983 ff. *Schröckh* IV. S. 452 ff. — Nach Fenelons Tode hatte eine Menge Sektenhäupter in Frankreich und den Niederlanden (bis zum Schlusse des ersten Viertels vom 18. Jahrh.) die Wiederherstellung der Theologie des Quietismus zum Zwecke; am Schlusse des 18. und am Anfange des 19. Jahrh. ist besonders die Partei des St. Martin († 1804) — St. Martinisten — merkwürdig geworden, welche die Grundsätze des Quietismus und der älteren Theosophie, besonders von Weigel und Jac. Böhme, zu verbinden suchte.

Ueber das Verhältniss der Quäker zur protest. Kirche schrieb schon *Jo. Guil. Baier Collatio doctrinae Quakerorum et Protestantium, una cum harmonia errorum Quakerorum et Heterodoxorum aliorum. Jen.* 1694.

Die Methodisten erkennen zwar die Bibel als Richtschnur des Glaubens an, erkennen in dem Worte Gottes und in den Sacramenten Gnadenmittel (s. *Alberti Briefe über d. Zustand d. Relig. in Grossbrit.* I. S. 166), behaupten aber doch auch, dass die Wiedergeburt des Menschen durch den h. Geist plötzlich geschehe und dass die Einwirkungen des h. Geistes noch fortdauern; s. *Alberti* a. a. O. S. 171; 175:

> Sie [die Widersacher] läugnen, dass Gott diese Würkungen itzo hervorbringe, ich behaupte es. — Ich habe gesehen, — dass sehr viele Menschen in einem Augenblick von dem Geist der Furcht, des Schreckens, der Verzweiflung in den Geist der Liebe, Freude und des Friedens, von sündlichen herrschenden Begierden zu einem reinen Verlangen den Willen Gottes zu thun, verändert sind.

Ueber das Zeugniss des h. Geistes heisst es nach Wesleys *Pred.* II. S. 193. bei *Alberti* a. a. O. S. 163:

> Es ist ein innerlicher Eindruck auf die Seele, wodurch der Geist zu dem Geiste des Menschen geradezu zeuget, dass er ein Kind Gottes sey; das Zeugniss des Geistes des Menschen geht voran. — Zu den [Dingen, welche diesem Zeugnisse vorangehen] gehört die Wiedergeburt, vor welche Erkenntniss der Sünde, Reue über dieselbe und eine gläubige Ergreifung des Verdienstes Christi vorhergehen. [Von der Wiedergeburt sagt Wesley in d. *Auszügen s. Tageb.* III. S. 81 f. bei *Alberti* S. 160] Ich glaube, dass sie bestehe in einer völligen Veränderung unseres Herzens, von dem Bilde des Satans zum Bilde Gottes, von der Liebe der Creaturen zur Liebe Gottes.

Daher wird von den Methodisten die vollkommene Erfüllung des göttl. Gesetzes nicht für unmöglich gehalten, zugleich mit Berufung darauf, dass die h. Schrift zu derselben auffordere. Wenn aber auch der Wiedergeborene noch sündigt, — denn es haftet auch in ihm noch die Sünde — so wird er doch darum nicht verdammt; s. Wesleys *Pred.* I. S. 150. bei *Alberti.* S. 168.

In Beziehung auf die angeblichen Erweckungen und Eingebungen des h. Geistes bei Mystikern finden sich zweckmässige Erörterungen in *Röhrs Kritisch. Predig.-Bibl.* 1825. VI. H. 4. S. 656 ff.

13) In der neueren Theologie behauptete Reinhard, dass man zwar an das Vorhandenseyn der Gnadenwirkungen im Menschen glauben müsse, schliesst aber doch die eigene Kraftanstrengung des Menschen zur Wiedergeburt nicht aus; s. *dess. Dogm.* S. 458 ff.; *Moral.* IV. S. 272 ff. Mit ihm stimmt Schott in der *Epit.* Pag. 229. überein. Dagegen hatte Joh. Leonh. Zach. Junkheim *Von dem Uebernatürlichen in den Gnadenwirkungen. Erl.* 1775—1800. die Vorstellung von übernatürlichen Wirkungen entschieden abgeläugnet; er nannte die Wirksamkeit Gottes zur Wiedergeburt des Menschen nur insofern übernatürlich, als die durch Christum gegebene Offenbarung übernatürlich und die in dieser liegende Kraft, den Menschen zu bessern, stärker sey, als die, welche dem menschl. Geiste inwohnt. An Junkheim schlossen sich namentlich Döderlein und Michaelis in ihren dogmatischen Werken an; andere, wie Eckermann, Henke, Wegscheider in ihren dogmatischen Schriften, ebenso Eberhard (in seiner *Apologie des Socrates.* II. S. 387 ff.) glauben, dass die Wirksamkeit der Gnade eine allgemeine sey, insofern Gott den Menschen durch den demselben anerschaffenen vernünftigen Geist, durch das demselben inwohnende Sittengesetz und durch die Stiftung des Christenthums zur Besserung führe. Der Theorie

Kants (*Relig. innerhalb der Grenzen der bl. Vern.* S. 296), nach welcher die Möglichkeit der Gnadenwirkungen, nach philosophischen Principien, zugegeben und angenommen wird, dass Gott bei der Besserung des Menschen wohl das wirken werde, was der Mensch nicht wirken könne, — folgten namentlich Ammon und Bretschneider in ihren dogm. Schriften, welche sich für die Möglichkeit der Gnadenwirkungen, nach Aussprüchen der Schrift, erklärten, obschon man in der Erfahrung die Wirklichkeit der Gnadenwirkungen nicht nachweisen könne. Nach de Wettes *Dogm. der luth. Kirche.* S. 167. (vergl. *Ueb. Rel. u. Theol.* S. 212) ist: „die Frage, ob die Besserung zum Theil oder ganz durch Gott oder den Menschen bewirkt werde, keine religiöse, sondern nur eine philosophisch-anthropologische; der religiöse Glaube betrachte die Begeisterung zum Guten als Ausfluss Gottes, die philosophische Reflexion finde darin nur den Geist der Vernunft, — beide Ansichten aber dürfte man einander nicht entgegensetzen." Dagegen leitet Marheineke (*Grundlehren.* S. 416) die Bekehrung des Menschen nur von den Gnadenwirkungen Gottes her.

§. 44.

Von der Prädestination.

Nach dem Lehrbegriff der lutherischen Kirche beschloss Gott von Ewigkeit her, wegen des Verdienstes Christi und aus Liebe zu den Menschen, alle Menschen aus Gnade durch Christum zur Seligkeit zu führen [1]), durch sein Wort und seinen Geist im rechten Glauben zu wahrer Busse zu leiten und im rechten Glauben zu erhalten [2]), diejenigen, welche sich wirklich bessern und doch wieder sündigen, d. h. peccata venialia begehen, um ihres Glaubens willen, aufzurichten, die Besserung in ihnen zu vollenden und sie dann wirklich zu beseligen, — *electio*; *Universalismus* [3]). Dagegen beschloss Gott auch diejenigen zu verhärten und ewig zu verdammen, — *reprobatio* —, welche der Gnade, durch Christum berufen und selig zu werden, widerstreben; *gratia resistibilis* [4]). Den Universalismus stellt auch der Lehrbegriff der römischen und griechischen Kirche, so wie der Socinianer, Arminianer, Mennoniten,

Quäker und Wesleyanischen Methodisten auf [5]). Der Lehrbegriff der lutherischen und catholischen Kirche, so wie der angeführten kirchlichen Parteien stimmt auch darin (— meist im Widerspruche gegen die reformirte Kirche —) überein, dass der Wiedergeborene aus der Gnade wieder fallen könne — *gratia amissibilis* —, doch läugnet die römische Kirche, dass der Mensch, wenn er Todsünden — peccata mortalia — begehe, auch den rechtfertigenden Glauben verliere (was die luther. Kirche mit den Arminianern behauptet); nur bei absichtlichem Unglauben soll dieser Verlust eintreten [6]). Mit der Frage über den Verlust der erlangten Gnade hing die Frage über den *Terminus vitae peremtorius* zusammen, gegen welche man sich in neuerer Zeit ebenso entschieden erklärte, wie gegen die kirchliche Behauptung von der ewigen Verdammniss der Heiden (— Zwingli widersprach wenigstens schon der voreiligen Verdammung der Heidenkinder —) und gegen die strenge Prädestinationstheorie überhaupt [7]).

1) Dass Luther und Melanchthon anfangs strenge Prädestinatianer waren, dazu s. den folg. §. Anmerk. 1. — Die ausführl. Darstellung des luther. Lehrbegriffs über die Prädestination s. in F. C. *Art.* XI. *Epit.* Pag. 617 seq.; *Sol. Decl.* Pag. 797 seq. Ein im Jahre 1561 entstandener Streit über die Prädestination zwischen den Lutheranern und Reformirten, — angeregt durch calvinischgesinnte Theologen zu Strassburg und besonders durch Johann Marbach (auf luth. Seite) und Hieronymus Zanchius (auf reform. Seite) geführt —, gab den Vff. der Concordie die Veranlassung, die Lehre vom bedingten Rathschlusse Gottes ausführlich zu erörtern; s. *Plancks Gesch. des protest. Lehrbegr.* VI. S. 809 ff. Vergl. ferner F. C. Pag. 814; *Art.* XI. Pag. 619. *Negat.* I—IV. Pag. 621. — Pag. 817. Hierher gehört auch Pag. 798 seq., wo zugleich dargelegt wird, dass die Vorherbestimmung einiger zur Seligkeit, anderer zur Verdammniss keine willkührliche Auswahl ist, dass der Unterschied zwischen dem Vorherwissen Gottes und der Auswahl der Kinder Gottes zum Leben von Ewigkeit her wohl zu beachten sey.

2) Zu d. vorhergeh. Citaten s. F. C. Pag. 618; 804 seq.; 809; 817.

3) Zu den vorhergeh. Citaten s. F. C. Pag. 803; 816. — Vergl. Pag. 820. Uebrigens solle man sich nicht mit Grübeleien über die Prädestination beschäftigen (Pag. 814); wie die Schrift diese lehre, werde der Christ getröstet (Pag. 810); unnütze Fragen der Vernunft stören die Ruhe der Seele (Pag. 801; 822 seq.). Ueber die peccata venialia s. *Melanchth. Loc. Theol.* Pag. 124; in Nicht-Wiedergeborenen ist kein Unterschied zwischen pecc. veniale u. mortale; Pag. 331.

4) F. C. 660; 667; 672; 808. — Wie lange die Repugnanz von Seiten des Menschen dauert, darüber wird in F. C. Pag. 673. gesprochen. Ueber die induratio s. die nähere Erörterung in F. C. Pag. 820. Der Mensch verschuldet es aber selbst durch seinen Widerstand gegen die bessernde Gnade, wenn er der Verdammung anheimfällt; s. F. C. Pag. 619; noch ausführlicher Pag. 818 seq.

5) Concil. Trident. *Sess.* VI. *Cap.* I—XVI; die negativen Bestimmungen über den Art. De Justificatione:

Can. XV. Si quis dixerit, hominem renatum et justificatum teneri ex fide ad credendum se certo esse in numero praedestinatorum, anathema sit. *Can.* XVII. Si quis justificationis gratiam nonnisi praedestinatis ad vitam contingere dixerit, reliquos vero omnes, qui vocantur, vocari quidem, sed gratiam non accipere, utpote divina potestate praedestinatos ad malum, anathema sit.

Vergl. auch Anmerk. 6. Der Catech. Rom. enthält nur in gelegentlichen Aeusserungen die Erklärung, dass Gott durch Christum alle Menschen zur Seligkeit berufen habe; s. Catech. Rom. *P.* I. *Art.* II. *Quaest.* 4. u. 12; *Art.* III. Pag. 64:

Quaest. 9. *Quare Christus secundus Adam — dicitur?* Solet interdum Apostolus Christum Jesum novissimum Adam appellare, eumque primo Adam conferre; nam ut in primo omnes homines moriuntur, ita in secundo omnes ad vitam revocantur etc.

Während die lutherischen Theologen, nach Luthers und Melanchthons Vorgange, dabei stehen blieben, dass die peccata venialia von Gott aus Gnaden dem Menschen, nur um des Glaubens willen, erlassen würden, erklärte die röm. Kirche, dass leichter Sünden wegen der Wiedergeborene nicht aufhöre ein Gerechter zu seyn; s. hierzu §. 43. Anmerk. 6. das Cit. aus Conc. Trid. *Sess.* VI. *Cap.* XI.; dass der Mensch der Gnade widerstehen kann; s. a. a. O. das Cit. aus *Sess.* VI. *Can.* IV.

Die Ὀρθοδ. Ὁμολ. erklärt Pag. 69. die Prädestination in der Antwort auf Ἐρωτ. ιʹ. als:

διορισμὸς τῶν εἰδῶν, ἤγουν διορίζει καὶ τὶ μέλλει κὰ γένῃ, μὰ μόνον τὸ καλὸν, καὶ ὄχι τὸ κακόν· διατὶ ἂν ἐδιώριζε καὶ τὸ κακὸν, ἤθελεν εἶναι ἐναντίος εἰς τὴν φυσικὴν ἀγαθότητα τοῦ Θεοῦ.

Hieraus folgt nothwendig, dass die griech. Kirche nur eine allgemeine Berufung des Menschen zur Seligkeit lehren kann. Metrophanes Critop., welcher in s. Bekenntnissschrift. Κεφ. δ'. Pag. 63—71. von der Prädestination handelt, sagt über diese Pag. 67:

Πᾶσιν οὖν τοῖς τῷ φυσικῷ φωτὶ εὖ κατὰ λόγον χρωμένοις, τούτοις ὁ πανάγαθος θεὸς ἐπιλάμπει καὶ τὸ πνευματικὸν φῶς, τουτέστιν, ἐπανάγει αὐτοῖς τὴν τούτου πορισιτικὴν καὶ καθεκτικὴν δύναμιν, ἣν ἀπώλεσαν, καὶ τὸ περὶ ταύτην αὐτεξούσιον ἤδη νεκρωθὲν τῇ παραβάσει ἀνίστησι τῇ αὐτοῦ χάριτι. Οὓς καὶ πρὶν τοῦτο ποιῆσαι, προγινώσκει τοῦτο ποιήσαντας, καὶ εἰς ἀγαθὸν τέλος τούτους προωρίζει, καὶ πρὸς ἑαυτὸν καλεῖ διὰ τοῦ ἁγίου πνεύματος, καὶ δικαιοῖ τῷ τοῦ μονογενοῦς αἵματι καὶ δοξάζει τῇ αὐτοῦ χάριτι.

Aus dem Angegebenen erhellt zugleich, dass der Mensch der Gnade auch zu widerstehen vermag, dass die der Gnade Widerstrebenden kein ἀγαθὸν τέλος zu erwarten haben. Vergl. auch Jeremias *Prim. Resp.* in d. *Act. Wurtemb.* Pag. 70. Die Κατηχ. ἢ Ὀρθοδ. Διδασκ. enthält keine nähere Angaben, doch zeigen die Aussprüche über die Vorsehung, dass auch sie die Lehre annimmt, dass Gott das Heil aller Menschen beabsichtigt; s. §. 31. Anmerk. 5. Vergl. §. 43. Anmerk. 6. Uebrigens theilt die Ὀρθοδ. Ὁμολ. Γ. Pag. 288. die Sünde in die Sünde zum Tode und nicht zum Tode und spricht sich über letztere in der Antwort auf Ἐρωτ. μγ'. Pag. 315. dahin aus, dass sie den Verlust der göttl. Gnade nicht nach sich ziehe, folglich auch nicht den Verlust der einstigen Seligkeit. — Dass die Socinianer den Universalismus lehren, ergibt sich aus Catech. Racov., wo in *Quaest.* 434—451. über die Prädestinationstheorie gehandelt wird. Nachdem der strenge Begriff von Prädestination angegeben ist, heisst es in

Quaest. 435. *Quid vero tu de ea re censes?* Ea de praedestinatione Dei sententia prorsus fallax est, id vero duas ob causas potissimum: quarum una est, quod totam religionem corruere esset necesse: altera, quod Deo multa inconvenientia attribui oporteret.

Der Begriff der Prädestination wird dann in der Antw. auf *Quaest.* 440. so bestimmt:

Praedestinatio Dei in Scripturis aliud nihil notat, quam Dei ante conditum mundum de hominibus decretum ejusmodi, quod iis, qui in ipsum crederent eique obedirent, daturus esset vitam aeter-

nam, eos vero, qui in eum credere et ei parere recusarent, aeterna damnatione puniturus esset. — *Quaest.* 441. *De electione vero quid ais?* Electio, cum de salute nostra agitur, duplicem significationem in Scripturis habet. Etenim interdum ii, qui assentiuntur praedicato Evangelio, dicuntur a Deo electi, interdum vero etiam ii, qui non solum Evangelio assentiuntur, verum etiam ex ipsius praescripto vitam instituunt, electi vocantur.

In Beziehung auf die Verhärtung des Pharao und Judas steht die Antwort von *Quaest.* 451. — Uebrigens folgt aus dem Ausspruche des F. Socinus (s. Anmerk. 6), dass durch das Beharren in der Sünde die rechtfertigende Gnade verloren werde, der Satz, dass die peccata venialia, also solche, die aus unverschuldeter Unwissenheit, oder aus Uebereilung geschehen, den Verlust der Seligkeit nicht nach sich ziehen.

Ueber die Lehre der Arminianer s. die *Remonstranz* derselben in *Epistolae Praestantium et eruditor. Virorum ecclesiasticae et theologicae. Ed.* 2. *Amst.* 1684. Pag. 145 seq. und in *Petr. Bertii Acta Collationis Hagiensis.* Pag. 3 seq.; dazu s. *Acta Synodi nationalis Dordrechti habitae a.* 1618 *et* 1619. *Lugd. Bat.* 1620, wo sich auch die fünf Artikel finden; (dagegen) *Acta et scripta synodalia Dordracena Ministrorum Remonstrantium in foederato Belgio. Hardervici.* 1620. Die Remonstranz erklärte in

Art. I. Deum aeterno immutabili decreto in Jesu Christo, filio suo, ante jactum mundi fundamentum statuisse ex lapso, peccatis obnoxio humano genere illos in Christo, propter Christum et per Christum servare, qui spiritus s. gratia in eundem ejus filium credunt et in ea fideique obedientia per eandem gratiam in finem perseverant; contra vero eos, qui non convertuntur, et infideles in peccato et irae subjectos relinquere et condemnare tanquam a Christo alienos, secundum illud evangelii Joan. 3, 36. — *Art.* II. Proinde Jesum Christum mundi servatorem pro omnibus et singulis mortuum esse, atque ita quidem, ut omnibus per mortem Christi reconciliationem et peccatorum remissionem impetraverit: ea tamen conditione, ut nemo illa remissione peccatorum re ipsa fruatur, praeter hominem fidelem et hoc quoque secundum evangelium Joan. 3, 16. et 1. Joan. 2, 2. *Art.* IV. [De gratia resistibili.] Hanc Dei gratiam esse initium, progressum ac perfectionem omnis boni — adeo quidem, ut omnia bona opera, quae excogitare possumus, Dei gratiae in Christo tribuenda sint: quod vero modum operationis illius gratiae, illa non est irresistibilis; de multis enim dicitur eos spiritui sancto restitisse; Act. 7. et alibi multis locis. — Conf. s. Declaratio *Cap.* VIII. Pag. 117: Meriti autem hujus [Christi] universam vim at-

que efficaciae veritatem enervant, imo funditus evertunt ii, qui electionem et reprobationem absolutam certarum personarum (sive ante lapsum, sive in et sub lapsu tantum, citra fidem in Christum et contrariam inobedientiam consideratarum) ordine primo factam esse asserunt. — Neque enim pro illis veram peccatorum expiationem per Christi λύτρον fieri necesse fuit, imo ne possibile quidem (si verum ingenue dicendum est), quorum peremtoria et absoluta, partim ad vitam, partim ad mortem destinatio jam ante nominatim facta fuit. Electi enim, quos vocant, sive ad vitam praedestinati expiatione et reconciliatione tali opus non habent: quia eo ipso, quod praecise ad salutem electi sunt, in flagranti Dei gratia sunt, jamque a Deo amore summo et immutabili, qualis filiorum et heredum Dei proprius est, necessario diliguntur. Pro reprobis autem, quos isti vocant, expiationem vere factam esse ipsimet negant; et res alioqui per se absurda est; quippe quae contradictionem implicat. Eo ipso enim, quod ex istorum hominum sensu reprobi sunt, ab expiatione per Christum facta prorsus excluduntur: quia quos Deus immutabili decreto semel a salute reprobavit sive aeterno exitio devovit, illis nec serio vult, nec velle potest, ut ullum salutare bonum re ipsa conferatur, nedum ut expiatio jam dicta iisdem cum electis revera communis sit.

Vergl. hierzu die Censura Pag. 125 seq.; fern. Conf. s. Decl. *Cap.* IX. Pag. 130 seq.; *Cap.* XVII. Pag. 227 seq.; 229. Vergl. noch Apol. pro Conf. s. Declar. *Cap.* III. Pag. 53 seq.; *Cap.* IX. Pag. 102 seq. Limborch *Theol. Christ. Lib.* IV. *Cap.* I. De Praedestinatione. Pag. 300 seq. Widerlegung der absoluten Prädest. a. a. O. *Cap.* II. Pag. 304 seq. Gegen die cathol. Ansicht von den peccat. venial. erklärt sich Limborch in *Lib.* V. *Cap.* IV. Pag. 393. Die mennonitische Brevis Conf. erklärt in *Art.* VII. (bei Schyn I. Pag. 178):

— quandoquidem bonus ille Deus tam vere, quam vivit, non delectatur alicujus perditione neque vult, ut quisquam pereat, sed ut omnes homines salventur et aeternam salutem consequantur; ita etiam omnes decrevit et creavit ad salutem, illosque lapsos per ineffabilem suam charitatem in Christo restituit. — Omnes, qui poenitentes et credentes gratiosum istud Dei in Christo — beneficium admittunt aut accipiunt, atque in ea re perseverant, sunt et manent per ejus misericordiam electi, de quibus Deus ante jacta mundi fundamenta decrevit, ut regni et gloriae coelestis participes evaderent. Sed qui oblatam istam gratiam dedignantur aut respuunt, tenebras loco lucis amant, in impoenitentia et incredulitate perseverant, se ipsos (per istam ma-

litiam) salutis reddunt indignos, atque ideo propter malitiam juste a Deo rejiciuntur.

Die Brevis ‘*OMOA.* enthält keine Erörterung über die Prädest, doch erklärt sie in *Art.* IV. bei Schyn II. Pag. 91, dass nur die Verächter Gottes ewige Strafe zu erwarten, dass derjenige (Art. XX. Pag. 109.), welcher „ex doctrinis ac Domini institutis, in sancto ipsius verbo contentis, pro debilitate humana conatur vitam suam instituere" Vergebung der Sünden zu erwarten habe, dass folglich auch die peccata venialia, obschon strafbar, dennoch vergeben werden.

Die Apologia Barclaii nennt Pag. 65. die strenge Prädestinationstheorie „horribilem et blasphemam doctrinam" und erklärt in *Thes. Sexta.* Pag. 63:

Christus — pro omnibus mortem gustavit; — cujus oblationis et victimae beneficium extenditur non solum ad eos, qui distinctam externam mortis passionisque ejus habent cognitionem, sicut ea in Scripturis declarata est, sed ad illos etiam, qui ab hujus cognitionis beneficio, casu aliquo inevitabili, necessario excluduntur: quam cognitionem libenter concedimus esse perutilem et consolabundam, sed non absolute necessariam illis, quibus ipse Deus eam impossibilem fecit: tales enim participes fiunt beneficii mysterii mortis ejus (licet historiae ignari), si scilicet obtemperent semini et lumini ejus illucenti cordibus suis, in quo lumine communio habetur cum Patre et Filio, ita ut ex impiis Sancti fiant etc.

Folglich lässt Barclays Lehrbegriff auch diejenigen selig werden, welche Christum, ohne eigene Verschuldung, nicht kennen. Ferner heisst es Pag. 90:

Gratia et lumen, omnibus datum, sufficit, omnes servare et ex natura sua vult omnes servare; et ita cum omnibus disceptat ac operatur, ut illos servet. Qui resistit, suae condemnationis causa est, qui non resistit, fit illius salus.

Hieraus ergibt sich zugleich, dass auch die Quäker nicht glauben können, dass die peccata venialia den Verlust der Seligkeit nach sich ziehen.

Von den Parteien der Methodisten bekennen sich die Wesleyaner zum Universalismus, die Whitefieldianer dagegen zur Lehre vom decretum absolutum; s. Alberti *Briefe* I. S. 150 ff.; 162.

6) Die luther. Kirche lehrt, dass der Wiedergeborene durch Todsünden die Gnade und den Glauben verlieren kann, in Aug. Conf. *Art.* XII. Pag. 13; F. C. Pag. 591; 705. Vergl. auch Apol.

Pag. 71; 86. Dagegen erklärt das Concil. Trident. *Sess.* VI. *Cap.* XV.

Asserendum est, non modo infidelitate, per quam et ipsa fides amittitur, sed etiam quocunque alio mortali peccato, quamvis non amittatur fides, acceptam justificationis gratiam amitti. — *Can.* XXIII. Si quis hominem semel justificatum dixerit, — gratiam amittere, — anathema sit. *Can.* XXVII. Si quis dixerit, nullum esse mortale peccatum nisi infidelitatis aut nullo alio, quantumvis gravi et enormi, praeterquam infidelitatis peccato semel acceptam gratiam amitti, anathema sit. *Can.* XXVIII. Si quis dixerit, amissa per peccatum gratia simul et fidem semper amitti, aut fidem, quae remanet, non esse veram fidem, licet non sit viva, aut eum, qui fidem sine caritate habet, non esse christianum, anathema sit.

In der griechischen Kirche spricht sich nur die *Ὀρθοδ. Ὁμολ. Γ.* Pag. 289. in *Ἐρωτ. ιή.*, ohne anzugeben, ob der Mensch auch den Glauben verliere, dahin aus:

Θανάσιμον ἁμάρτημα εἶναι ὁπόταν ἡ ἄτακτος ἐπιθυμία τοῦ ἀνθρώπου θέλει κάμει τίποτες ἔργον ὁποῦ νὰ τὸ ἐμποδίζῃ φανερὰ ἡ ἐντολὴ τοῦ θεοῦ. — *Ἐρωτ. κα'.* Pag. 292: *μὲ τὴν ὁποίαν ἁμαρτίαν χάνομεν τὴν θείαν χάριν, ὁποῦ ἐλάβομεν εἰς τὸ ἅγιον βάπτισμα καὶ τὴν βασιλείαν τὴν οὐράνιον καὶ γινόμεθα αἰχμάλωτοι τοῦ αἰωνίου θανάτου.*

Vergl. Pag. 290; 293 seq. Dagegen erklärt die arminianische Conf. s. Declar., im Gegensatz zu den Calvinisten und in Uebereinstimmung mit der lutherischen Kirche, in *Cap.* XI. Pag. 153:

— fieri tamen omnino posse, imo non raro factum esse credimus, ut — [homines] etiam a priore fide ac charitate sua plane deficiant, — — nisi serio in tempore resipiscant, divina gratia excidant.

Vergl. auch den 5. Artikel der Remonstranz a. oben a. O.; *Limborch Theol. Christ. Lib.* V. *Cap.* LXXXI. Pag. 666 seq. — F. Socinus sprach sich nur dahin aus, dass das Beharren in der Sünde den Verlust der rechtfertigenden Gnade bewirke; s. *Biblioth. Fratr. Polon.* I. Pag. 604(a):

Si eveniat, ut ab hac obedientia deficiamus et in unum plurave peccata relabamur in eisque permaneamus, justificati esse desinimus.

Aus dem in Anmerk. 5. angeführten Citat aus der mennonitischen *Brevis Conf.* ergibt sich soviel, dass das fortwährende Sündigen, das Nicht-Bereuen desselben und der Unglaube den Menschen des ewigen Lebens, folglich der göttl. Gnade, unwürdig mache. Die Apologia Barclaii lehrt Pag. 153:

— licet hanc a peccato liberationem consequi quis possit, ideoque omnes illuc niti debeant, non tamen negamus, quin, qui eam adeptus sit, postea Satanae tentationibus amittere possit et in iniquitatem relabi, saltem pro tempore, nisi diligenter attendat et sequatur lumen Dei in corde; — unumquodque peccatum hominem, quoad spiritualem conditionem debilitet, non tamen omnino destruit, vel ad resurgendum incapacem reddit.

Die Möglichkeit des Verlustes der göttl. Gnade ist in der Lehre der Methodisten enthalten; s. *Alberti Br.* S. 163.

7) Mit der Frage über den Verlust der erlangten Gnade hing in der luther. Kirche (am Schlusse des 17. und Anf. des 18. Jahrh.) die Frage über den Terminus gratiae peremtorius, — d. i. über die Frage, ob Gott dem Menschen in diesem Leben einen Zeitpunkt zur Besserung (eine Gnadenfrist) festgesetzt habe, nach dessen ungenütztem Verlauf es dem Menschen unmöglich sey, Busse zu thun, die Sündenvergebung und Seligkeit zu erlangen, — zusammen. Die Bejahung dieser Frage wurde namentlich von den Pietisten ausgesprochen; darum kam auch in der luth. Kirche der Pietismus in den Verdacht, einige dem Calvinismus verwandte Lehren zu behaupten. Die Bejahung jener Frage suchten die Pietisten besonders durch Hebr. 2, 1. 6. zu begründen. Spener selbst drückte sich im 2. Th. s. *Busspredigten* so aus:

Die Zeit, welche die göttliche Langmuth noch auf Busse warten will, ist bei jedem Menschen nicht einerlei; bei manchem ist sie länger, bei anderen ist sie kürzer. Also gehört dieses unter die Geheimnisse der göttlichen Gerichtskanzlei, wie weit, oder nahe er einem jeden seinen terminum peremtorium, nach welchem kein weiterer Verzug gegeben werden solle, bestimmet. — — Gott nimmt zwar allezeit die Busse eines bussfertigen Sünders an, aber es kann in seiner Gerechtigkeit eine Zeit kommen, dass er keine weitere Gnade und Trieb zur Busse gibt, sondern die Herzen verstockt werden lässt, dass sie nicht mehr Busse thun können.

In diesem Sinne erklärte Joh. Georg Bösr, Diac. zu Sorau, im Tract. *De termino peremtorio salutis humanae. Frcft.* 1698., dass ein Sünder keine Gnade bei Gott zu hoffen habe, wenn die ihm von Gott bestimmte und nur Gott bekannte Gnadenzeit verflossen sey. Ihm widersprach die theol. Facultät zu Rostock und (von den Theologen zu Leipzig) namentlich Thomas Ittig durch s. *Exercitatio theologica de reservatis divinis. Lips.* 1709. So eröffnete sich der sogen. terministische Streit. Zur Vertheidigung Spenens trat Adam Rechenberg in der Schrift: *Diss. De gratiae revocatricis termino.*

Lips. 1700. auf; s. hierzu *Walch Bibl. Theol. Sel.* II. Pag. 783 seq. Ueber den Streit s. *Sam. Schelguig Diss. De Novatianismo tam veteri, quam recenti, cum modesta discussione problematis theologici de termino peremtorio gratiae revocantis. Gedan.* 1700. *Walchs Einl. in d. Streitigk.* etc. II. S. 851. — In der neueren Zeit hat man sich gegen die Behauptung von einem Terminus gratiae peremtorius ausgesprochen; s. *Bretschneiders Dgk.* II. S. 538 ff.

Die Behauptung von der Unseligkeit der Heiden war selbst in den symbolischen Schriften der Kirche ausgesprochen worden; s. Apolog. Pag. 156; Catech. maj. Pag. 500. Pag. 503. wird von den Heiden, Muhamedanern und Juden gesagt: „in perpetua manent ira et damnatione." Der Lehre von der Unseligkeit der Heiden stimmte auch die reformirte Kirche bei; s. Conf. et Expos. brev. et simpl. *Cap.* XVII. im *Corp. et Synt.* Pag. 34:

> Nam ut extra arcam Noe non erat ulla salus pereunte mundo in diluvio, ita credimus extra Christum, qui se electis in Ecclesia fruendum praebet, nullam esse salutem certam.

Ebenso Gall. Conf. *Art.* XXVIII. Pag. 84; Art. XXXIX. im *Art.* XXXIII. Pag. 106; Scot. Conf. *Art.* XVI. Pag. 118; Eccles. Belg. Conf. *Art.* XXVI. Pag. 139; *Art.* XXVIII. Pag. 141. Offenbar aber stimmte doch Zwingli der herrschenden Ansicht nicht bei, indem er im *Elenchus in Catabaptistarum Strophas*, in *Opp.* II. Pag. 35 (b) erklärt:

> Cum soli isti, qui audierunt ac deinde vel crediderunt, vel in perfidia manserunt, nostro sint judicio obnoxii, sequitur, nos vehementer errare in judicandis cum gentilium tum Christianorum liberis infantibus. Gentilium, quia nulla eos lex damnat, non enim incidunt in istam, *Qui non crediderit* etc. Deinde cum electio Dei sit libera, impium est, si eos ab illa excludamus, quos istis signis, fide et perfidia deprehendere non possumus intra eam sint, nec ne etc. — Zwinglii *Ad Carolum Imperatorem Fidei Ratio.* Pag. 540. Verum quomodocunque de gentilium infantibus statuendum sit, hoc certe adseveramus, propter virtutem salutis per Christum praestitae, praeter rem pronuntiare, qui eos aeternae maledictioni addicunt. — Non enim igitur temere a nobis damnari, qui fidem per aetatem non habent, nam si istam nondum habeant, nobis tamen abscondita est Dei electio: apud quem si electi sunt, praecipitanter judicamus de incompertis.

Hieraus ergibt sich offenbar, dass nach Zwingli nur die erwachsenen Heiden, welchen der rechtfertigende Glaube verkündet wurde und welchen sie von sich weisen, der Verdammniss anheim fal-

len können; dieselbe Ansicht stellt auch der Arminianer Limborch dar in *Theol. Christ. Lib.* IV. *Cap.* IV. Pag. 316. — Wenn die Socinianer behaupten, dass der Mensch die Gebote Gottes auch ausser der christl. Kirche erkennen und vollbringen könne, so möchte daraus folgen, dass die Socinianer die Verdamniss der Heiden nicht lehren können, doch diese Folgerung hebt sich auf, wenn F. Socinus in *Epist.* III. *ad Radec.* Pag. 114 seq. (s. *Catech. Rac.* ed. *Oeder.* Pag. 1024.) sagt:

> Cum enim ad aeternam salutem consequendam nihil aliud requiratur, quam ut Christi praecepta teneantur, — sequitur, nihil necesse esse, — quam externa erigatur Ecclesia etc.

Der mennonitische Lehrbegriff spricht sich über die Verdammung der Heiden nicht aus. Dass die Quäker die Ansicht von der allgemeinen Verdammung der Heiden nicht theilen können, ergibt sich schon aus dem in Anmerk. 5. angef. Cit. aus Barcl. Apol. Pag. 63; dazu s. Pag. 173, wo Barclay ausdrücklich erklärt, dass unter Heiden, Muhamedanern und Juden Glieder der wahren catholischen Kirche seyn können, die durch eine geheime Berührung des h. Lichtes in ihren Seelen erquickt und dadurch auf geheime Weise mit Gott vereinigt werden:

> Possint — hujus catholicae ecclesiae membra esse et inter Gentiles, et Turcas et Judaeos, et ex omnibus Christianorum sectis homines scilicet bonae integritatis et simplicitatis cordis et licet in quibusdam intellectu occoecati et fortasse superstitionibus et formalitatibus sectarum earum, quibus involvuntur, gravati, existentes tamen justi cordibus suis in conspectu Domini et potissimum studentes et laborantes a peccato liberari et justitiam sequi amantes, ii (inquam) arcanis divinae hujus lucis contactibus a Deo vivificantur et sic illi secreto conjuncti et catholicae ejus ecclesiae membra facti.

Nach dem römischen Lehrbegriffe sollen nicht blos die Heiden, sondern überhaupt auch alle Christen, die nicht römisch-catholisch sind, ausser der Kirche Christi sich befinden, vor Gott missfällig, folglich auch nur verdammt seyn; s. die Professio Fidei in I. Abth. Pag. 105; am Schlusse: „Hanc veram catholicam fidem, extra quam nemo salvus esse potest." Catech. Rom. *P.* I. *Cap.* X. Pag. 154. *Quaest.* 11. Pag. 142; *Quaest.* 12. Pag. 146; *Quaest.* 13. *Qua ratione Ecclesia Christi est catholica?* — Pag. 147:

> — quod omnes, qui salutem aeternam consequi cupiunt, eam [Ecclesiam catholicam] tenere et amplecti debeant.

In den griechischen Bekenntnissschriften findet sich keine Angabe über die Unseligkeit der Heiden und nur aus den Sätzen über die durch Christum bewirkte Erlösung lässt sich folgern, dass die

Griechen für diejenigen die Seligkeit nicht hoffen, welche in der Gemeinschaft der christl. Kirche sich nicht befinden.

In der lutherischen Kirche sprach zwar Samuel Huber (zuerst Prof. in Tübingen, dann in Wittenberg) in seiner *Rettung der allzeit beständigen Bekenntniss* (1595) von einer universalis electio in dem Sinne, dass Gott durch Christus alle Menschen, ohne Rücksicht auf ihren Glauben, zum Leben erwählt habe, aus, doch fand seine Ansicht keinen Beifall; zu seinen Gegnern gehörten namentlich Luc. Osiander zu Tübingen, Jac. Heilbrunner zu Pfalz-Neuburg, Polyc. Leyser, Hofpr. zu Dresden u. a. S. *Aegid. Hunnius De providentia et praedestinatione.* 1597. *Ge. H. Goetze Acta Huberiana. Lubec.* 1707. *Walch Bibl. Theol. Sel.* II. Pag. 645 seq. *Dess. Rlgsstr.* I. S. 176 ff.; *Schröckh KG.* IV. S. 661 ff.; *Plancks Gesch. der protest. Theol. v. d. Konkf. an* etc. S. 60 ff. — Erst nach der Mitte des 18. Jahrh. wurde durch *Marmontels Belisaire* die Unseligkeit der Heiden (mit der Ungiltigkeit heidnischer Tugend vor Gott) geläugnet, nachdem schon *Bengel, Gerhard, Morus* u. a. sich weder für, noch gegen dieselbe ausgesprochen hatten. Jene entschiedene Abläugnung der Unseligkeit der Heiden gab Veranlassung, die bisherige Lehre genauer zu erwägen, besonders als auch *Joh. Aug. Eberhard* seine *Neue Apologie des Sokrates, od. Untersuchung der Lehre von der Seligkeit der Heiden. Berl. u. Stett.* 1772. 3. Aufl. 1788. herausgegeben hatte, und in Folge der Erwägungen behaupteten alle biblischen Theologen der neueren Zeit mit Recht, dass auch die Heiden sich bessern und die Seligkeit erlangen können.

Der entschiedene Widerspruch der evangelischen Theologen gegen die strenge Prädestinationstheorie der reformirten Kirche ergibt sich aus allen ihren Schriften bis auf unsere Zeit herab; und obschon die Theologen der ersten luther. Kirche nicht gerade aus Rationalismus die calvinische Lehre verwarfen, so war doch ohne Zweifel das Vernunftgemässe ihrer Ansicht (s. *Krause Progr. De rationalismo ecclesiae nostrae in doctrina de praedestinatione. Regiomont.* 1814.) und das moralische Interesse bei ihnen präponderirend, um so mehr, als Calvin selbst seine Lehre von der Prädestination „horribile decretum" nannte und behauptete, dass sie, nach dem Buchstaben in der Schrift, mit unbedingtem Glauben angenommen werden müsse.

§. 45.

Fortsetzung. — Lehre und Streitigkeiten in der reformirten Kirche über die Prädestination; — Milderung des Dogmas.

Vom Anfang der Reformation an theilten auch Luther und Melanchthon die Meinung von einer unbedingten Prädestination, doch sagten sie sich allmälig von dieser Meinung los [1]), besonders seitdem Calvin auftrat, der, so wie Zwingli, vom Anfang an mit Strenge den augustinischen Lehrbegriff über die Prädestination festhielt [2]). Nach Calvin sollen die von Gott Erwählten aus der Masse des Verderbens der Erbsünde, nach einem absoluten Rathschlusse des Ewigen (*decretum absolutum*) errettet und beseliget werden, indem die göttl. Gnade unwiderstehlich (— *gratia irresistibilis* —) auf sie einwirkt, auch bei schweren Sünden, die sie begehen (— peccata mortalia —), in ihnen nicht ganz verschwindet und den Glauben in ihnen erhält; die Nichterwählten, die auf keine Weise dazu beitragen können, dass sie beseligt werden, fallen dem Verderben anheim; für sie gibt es kein Verdienst Christi, ist der Tod Christi nicht zum Heile gewesen; — *Particularismus* [3]). Diesen unbedingten Rathschluss zur Beseligung Einiger und zur Verdammung Anderer fasste Gott von Ewigkeit her; indem er voraussah, dass die Menschen, die noch nicht gefallen waren, fallen würden, prädestinirte er sie zum Falle; — Meinung der *Supralapsarier* [4]). Die Meinung Calvins fand zwar auch bei Einzelen seiner Kirche Widerspruch, behielt aber, — besonders auch durch Bezas Einfluss — die Oberhand [5]) und ging in mehre Symbole der reformirten Kirche über, obschon auch in einigen eine mildere Ansicht über die Prädestination ausgesprochen wurde [6]). Von Neuem wurde Calvins Lehre, auf Veranlassung des zwischen Jac. Arminius und Franz Gomarus entstandenen Streites über die Prädestination, durch das Concil von Dordrecht sanctionirt,

doch wurde von demselben die Meinung der Supralapsarier (*Gomaristen*), — obschon Calvin selbst sie begünstigt hatte, — verworfen und gelehrt, dass Gott den Fall der Menschen vorausgesehen und zugelassen, dass er Einige aus Gnade erwählt und Andere nach seiner Gerechtigkeit der Verdammniss überlassen, weil er deren Verharren im Bösen vorausgesehen habe; — Meinung der *Infralapsarier* [7]). — Unter den Reformirten selbst bildeten sich allmälig, im Widerspruche gegen das Dordrechter Concil, mildere Theorien über die Prädestinationslehre, besonders in der französisch-reformirten Kirche, — *absoluter* und *hypothetischer Universalismus* — [8]), und auch die deutsch-reformirten Kirchen haben sich den milderen lutherischen Meinungen mehr und mehr zugewandt, wie sich aus den Erklärungen ergibt, welche in unseren Tagen bei den Vereinigungsversuchen und Vereinigungen der reformirten und lutherischen Kirche ausgesprochen wurden, obschon Schleiermacher die strenge Theorie wieder in Schutz nahm [9]).

1) Auch Luther hegte anfangs die streng augustinische Ansicht von der Prädestination, in s. oben angef. Schrift: *De servo arbitrio*; in *Walchs Ausg. von Luthers W.* XVIII. bes. S. 2083 ff.; 2114 ff.

> Wer wird glauben, dass ihn Gott lieb habe? Ist meine Antwort: Kein Mensch auf Erden wirds oder kann es glauben; die Auserwählten aber und frommen Gottes Kinder werdens glauben, die anderen werden im Unglauben verdammt werden. Vergl. 2312 ff.

Die Entschuldigungen Luthers, welche spätere lutherische Theologen ausgesprochen haben, sind von keiner historischen Bedeutung. Späterhin verliess Luther diese Theorie und trug sie auch nicht wieder öffentlich vor. Vergl. übrigens noch *Walchs Einleitung in die Religionsstrt.* III. S. 330 ff. und *Plancks Gesch. des protest. Lehrb.* II. S. 131 ff. Ebenso lehrte auch Melanchthon anfangs den Satz von dem unbedingten Rathschlusse Gottes in den Ausgaben seiner *Loc. theol.* bis zum Jahre 1535, ja Anklänge jener harten Lehre finden sich selbst in der *Aug. Conf. Art.* V., wenn es hier heisst: „Nam per verbum et Sacramenta, tanquam per instrumenta, donatur Spiritus Sanctus, qui fidem efficit, ubi et

quantum visum est Deo, in iis, qui audiunt Evangelium." Vgl. auch *Art.* II. am Schlusse, wo von solchen die Rede ist, die durch die Taufe und den heil. Geist nicht wiedergeboren werden, s. *F. Th. Richter Ueber das Dogma der göttlichen Prädestination*, in *Schuderoffs N. Jahrbüchern für Rel.-, Kirchen- u. Schulwesen.* 1822. I. *H.* 3. S. 288 ff. Als Calvin in dem *Consensus Pastorum eccl. Genevensis* (s. Absch. I. §. 4. Anmerk. 8.) die strenge augustinische Prädestinationstheorie vortrug, erklärte sich Melanchthon gegen dieselbe; s. (hierüber und über das Abweichen von jener Theorie sowohl Melanchthons, als der lutherischen Theologen überhaupt) *Plancks Gesch. des prot. Lehrbegr.* VI. S. 804 ff. Vergl. *Melanchth. Loci Theol.* aus den späteren Jahren, im Abschn. De Praedestin., im Sinne der F. C.; ferner zwei Briefe Melanchth. an Brenz über seinen Glaubenswechsel hinsichtlich der Prädestinationslehre bei Hottinger Pag. 227.

2) Für Calvins Lehrbegriff über die Prädestination s. Calvini *Instit. Christ. Relig. Lib.* IV. in *Lib.* III. *Cap.* XXI — XXIV. Pag. 244 seq.; *Consensus Eccles. Genev.* s. Anmerk. 1. *Brevis Responsio ad diluendas nebulonis cujusdam calumnias*, in *Calv. Opp.* IX. Pag. 627 seq. die folg. Anmerkk. *Bretschneider Die Lehre Calvins u. der reformirten Kirche von der göttl. Vorherbestimmung dargestellt und nach der neuesten Vertheidigung derselben durch Herrn Dr. Schleiermacher beleuchtet;* in der *Oppositionsschr. von Schröter und Klein.* 1820. IV. S. 1 ff.; *Ders. Ueber die Bildung und den Geist Calvins und der Genf. Kirche, im Reftsalman.* 1821. S. 1 ff. — Für die augustinische Theorie, zu der sich Calvin vom Anfange seines Auftretens gewendet hatte, weil er sie für die Lehre des N. T. hielt, s. *Münschers Lehrb. v. D. v. Cölln. Erste H.* S. 399 ff. — Für Zwinglis Lehre s. dess. *Ad illustrissimum Cattorum Principem Philippum Sermonis De Providentia Dei Anamnema* in *Zw. Opp.* I. Pag. 352 seq.; de Praedestinatione Pag. 365 seq.; *Ad Carol. Imperat. Fidei Ratio*, in *Opp.* II. Pag. 539:

> Constat autem et firma manet Dei electio, quos enim ille elegit ante mundi constitutionem, sic elegit, ut per filium suum sibi cooptaret: ut enim benignus et misericors, ita sanctus et justus est. Resipiunt ergo universa opera illius misericordiam et justitiam. Jure igitur et electio utramque resipit etc. — *Explanatio Art.* XX. in *Opp.* I. Pag. 43: Elegit [Pater] nos, ut fructum feramus. Fructum ferre illorum duntaxat est, quos Deus ad hoc ab aeterno elegit.

Vergl. auch Pag. 46(b); 48. — *Zwinglis Lehren von der Vorsehung, — so wie von der Gnadenwahl, von Dr. Hahn*, in den

Studien u. Kritiken. 1837. H. 4. S. 765 ff., mit der daselbst angef., hierher gehörigen Literatur.

3) Calvin *Instit. relig. christ. Lib.* III. *Cap.* XXI. Pag. 246: Praedestinationem vocamus aeternum Dei decretum, quo apud se constitutum habuit, quid de unoquoque homine fieri vellet. Non enim pari conditione creantur omnes, sed aliis vita aeterna, aliis damnatio aeterna praeordinatur. Itaque prout in alterutrum finem quisque conditus est, ita vel ad vitam vel ad mortem praedestinatum dicimus. [Ebendas. kurz vorher] Praescientiam quum tribuimus Deo, significamus omnia semper fuisse ac perpetuo manere sub ejus oculis, ut ejus notitiae nihil futurum aut praeteritum, sed omnia sint praesentia et sic quidem praesentia, ut non ex ideis tantum imaginetur (qualiter nobis obversantur ea, quorum memoriam mens nostra retinet), sed tanquam ante se posita vere intueatur ac cernat.

Es erhellt zugleich hieraus, dass Calvin das Vorherwissen und das Vorherbestimmen Gottes nicht von einander trennte, sondern beides als einen und denselben Akt in Gott auffasste. Hierüber spricht sich Calvin, zugleich das Absolute des göttl. Rathschlusses immer berührend, besonders noch aus a. a. O. *Cap.* XXII. Pag. 248; 251; *Cap.* XXIII. Pag. 254:

Iterum quaero, unde factum est, ut tot gentes una cum liberis eorum infantibus aeternae morti involveret lapsus Adae absque remedio, nisi quia Deo ita visum est? Hic obmutescere oportet tam dicaces alioqui linguas. Decretum quidem horribile fateor; inficiari tamen nemo poterit, quin praesciverit Deus, quem exitum esset habiturus homo, antequam ipsum conderet, et ideo praesciverit, quia decreto suo sic ordinarat. — Non dubitabo igitur cum Augustino simpliciter fateri, voluntatem Dei esse rerum necessitatem atque id necessario futurum esse, quod ille voluerit, quemadmodum ea vere futura sunt, quae praeviderit.

Die Ausdrücke Praedestinatio und Electio haben auch bei Calvin gleiche Bedeutung; Grund der Praedest. s. Electio ist die Gnade Gottes, Grund der Reprobatio ist nicht Gott, sondern der Sündenfall oder die durch die Zeugung fortgepflanzte Sünde des ersten Menschenpaares; s. Calvini *Instit. Cap.* XXI. Pag. 247; Pag. 248; *Cap.* XXIII. Pag. 254. — Ueber die Wirkung der Gnade s. *Lib.* II. *Cap.* III. Pag. 72; *Lib.* III. *Cap.* I. Pag. 139 seq. *Cap.* II. Pag. 143:

Hoc interim tenendum est, quantumvis exigua sit ac debilis in electis fides, quia tamen Spiritus Dei certa illis arrha est ac sigillum suae adoptionis [vergl. Pag. 151.], nunquam ex eorum cordibus deleri posse ejus sculpturam.

Vergl. auch Pag. 146. u. Anmerk. 6. — Ein Nichterwählter kann aber nie besser werden als er ist, folglich auch nie die Seligkeit erlangen. Cap. XXIII. Pag. 255:

Unde enim tale studium oriri possit, nisi ex electione? Nam quicunque sunt ex reproborum numero, ut sunt vasa in contumeliam formata, ita non desinunt perpetuis flagitiis iram Dei in se provocare et evidentibus signis confirmare, quod jam in se latum est Dei judicium.

Vergl. *Cap.* XXIV. Pag. 261. Dass die Nichterwählten keinen Theil an den Gnadenverheissungen Gottes durch Christum haben, ergibt sich aus *Calv. Instit. Lib.* III. Pag. XXI. Pag. 247 seq.; *Cap.* XXIV. Pag. 261; 262:

Ergo quum utrisque Dei misericordia per Evangelium offeratur, fides est, h. e. Dei illuminatio, quae inter pios et impios distinguit: ut Evangelii efficaciam illi sentiant, hi vero nullum inde fructum consequantur. — Fateor Christum non tantum in persona hominis loqui, sed exprobrare, quod seculis omnibus repudiaverint suam gratiam. — *Lib.* II. *Cap.* II. Pag. 143: Nego igitur eos vel Dei voluntatem — capere, vel ejus veritatem amplecti.

Den künftigen Zustand der Nichterwählten schildert Calvin in *Lib.* III. *Cap.* XXV. Pag. 268. mit den grellsten Farben.

4) *Barthold Holzfus* behauptet in s. *Tractatus theologicus de praedestinatione, electione et reprobatione hominum, ad promovendam concordiam ecclesiasticam conscriptus. Frcft. ad Viadr.* 1702. Pag. 44 seq., dass Calvin die Meinung der Supralapsarier nicht getheilt habe, daher auch nicht zu diesen gerechnet werden könne. Der Name Supralapsarier ist zwar erst viel späterhin und besonders durch die Dordrechter Synode aufgekommen, doch ist es keinem Zweifel unterworfen, dass Calvin die Meinung wirklich hegte, welche die Veranlassung zu jenem Namen gab; s. *Calvin Institut. Cap.* XXIII. Pag. 253:

Rursum excipiunt, nonne ad eam, quae nunc pro damnationis causa obtenditur, corruptionem Dei ordinatione praedestinati ante fuerant? Quum ergo in sua corruptione pereunt, nihil aliud quam poenas luunt ejus calamitatis, in quam ipsius praedestinatione lapsus est Adam ac posteros suos praecipites secum traxit. Annon itaque injustus, qui creaturis suis tam crudeliter illudit? Fateor sane in hanc, qua nunc illigati sunt, conditionis miseriam Dei voluntate decidisse universos filios Adam: atque id est, quod principio dicebam, redeundum tandem semper esse ad solum di-

vinae voluntatis arbitrium, cujus causa sit in ipso abscondita. Vergl. Cap. XXIV. Pag. 261.

5) Als Gegner Calvins traten bes. Sebast. Castalio und Hieronymus Bolsbeck auf; s. *Planck* VI. S. 809 ff.; als Vertheidiger und Verbreiter der Theorie Calvins zeichnete sich besonders Beza aus; s. dess. *Quaest. et Respons. christ. Libellus. Genev.* 1573. *Ad Sycophantarum quorundam calumnias, quibus unicum salutis nostrae fundamentum, i. e. aeternam Dei praedestinationem evertere nituntur, Responsio.* 1588. *Tractatus de praedestinatione. Genev.* 1583.

6) Bemerkenswerth ist es, dass sich, nach Zwinglis Tode, schon die Confessio Helvetica, aus welcher die Wittenberger Concordie hervorging, in dem Dogma über die Prädestination im Sinne des Universalismus ausdrückte, denn sie erklärte (im *Corp. et Synt.* Pag. 67.):

V. Status hujus Scripturae Canonicae totius is est, Bene Deum hominum generi velle et eam benevolentiam per Christum Dominum declarasse.

Vergl. *Holzfus* a. a. O. — Die Theorie Calvins wurde durch dessen Ansehen in der Genfer Kirche herrschend und erst allmälig in die übrigen Kirchen der Schweiz, noch später in die deutschreformirten eingeführt; in die letzteren kam jene Theorie sogar eigentlich erst durch das Concil von Dordrecht. Unter den Confessionen der reformirten Kirche findet sie sich, ausser in der Ecclesiarum Belgicarum Confessio *Art.* XVI. seq. im *Corp. et Synt.* Pag. 135 seq. (s. auch die Canones Synodi Dord. in d. folg. Anmerk.) entschieden dargestellt und sanctionirt in der Conf. Gallicana *Art.* XII. im *Corp. et Synt.* Pag. 80. Eine Bestätigung der von der Dordrechter Synode aufgestellten Artikel enthält *Canon* XXVI. der Formula Consensus *Ecclesiarum Helveticarum. Tiguri* 1675. (in der *Fortges. Sammlung vom Alten und Neuen.* 1722. Pag. 741.):

Denique — — volumus, ut — — καλὴν ξυνῳδίδα, bigam pulcherrimam, retineamus constanter; neve adeo quisquam animum inducat, sive publice, sive privatim, proponere dubium, vel novum aliquod dogma Fidei, in Ecclesiis nostris hactenus inauditum, Verbo Dei, Confessioni nostrae Helveticae, libris nostris symbolicis et Synodi Dordracenae Canonibus repugnans et in publica ἐπισυναγωγῇ Fratrum ex Dei verbo non evictum atque sancitum etc.

Obschon hier eine Berufung auf die (früheren) symbolischen Bücher der reformirten Kirche ausgesprochen ist für die in der Form.

Cons. Helv. ausgesprochenen Lehren, so ist doch unzweifelhaft, dass mehre jener Bücher, in Beziehung auf die Prädestinationslehre, keineswegs die strenge Lehre Calvins und der nachmaligen Dordrechter Synode aussprechen. Die Confess. et Expos. brev. et simpl. erklärt in *Cap.* X. (im *Corp. et Synt.* Pag. 14.):

> Deus ab aeterno praedestinavit vel elegit libere et mera sua gratia, nullo hominum respectu, sanctos, quos vult salvos facere in Christo etc.; — in Christo et propter Christum nos elegit Deus, ut qui jam sunt in Christo insiti per fidem, illi ipsi etiam sint electi, reprobi vero, qui sunt extra Christum, secundum illud Apostoli (2. Cor. 13, 5.). — Et quamvis Deus norit, qui sint sui, et alicubi mentio fiat paucitatis electorum, bene sperandum est tamen de omnibus, neque temere reprobis quisquam est annumerandus. Satis perspicuum et firmum habebimus testimonium, nos in libro vitae inscriptos esse, si communicaverimus cum Christo, et is in vera fide noster sit, nos ejus simus. — *Cap.* XI. Pag. 18: Docemus — Jesum Christum, — generis humani, adeoque totius mundi esse Servatorem.

Vergl. Cap. XIV. Pag. 23. — Die XXXIX Artikel der englischen Kirche handeln im XVII. (im *Corp. et Synt.* Pag. 102.) De Praedestinatione et electione; ob er streng oder nicht streng zu verstehen sey, ist streitig, da er genau genommen nur von dem Gelangen zum Evangelium, nicht von den Beschlüssen der Erwählung und Verwerfung im Sinne Calvins oder der Symbole, welche Calvin folgen, sich ausspricht. — Im Heidelberger Catechismus ist das Dogma von der Prädestination ganz übergangen worden, doch erhellt aus der Antwort der Frage 37: *Quid credis, cum dicis: passus est?* dass die Vff. des Buches der Meinung ergeben waren: Christi Leiden habe auch für den Sünder wohlthätige Folgen nach sich gezogen, indem gesagt wird:

> Eum toto quidem vitae suae tempore, quo in terris egit, praecipue vero in ejus extremo, iram Dei adversus peccatum universi generis humani corpore et anima sustinuisse, ut sua passione, — corpus et animam nostram ab aeterna damnatione liberaret et nobis gratiam Dei, justitiam et vitam aeternam acquireret.

Die Confessio Marchica sprach dagegen in *Cap.* XI. die Ansicht aus:

> [Deus] per ac propter Christum — decreto immutabili destinavit vitae aeternae omnes ad Christum vera fide confugientes et in hac usque ad finem vitae perseverantes.

Das *Glaubensbekenntniss* Joh. Sigismunds, Markgrafens zu Brandenburg, enthält sogar eine bestimmte Verwerfung der Lehre

vom absoluten Decrete, wiewohl auch hier die lutherische Lehre vom vorhergesehenen Glauben entschieden verworfen wird; es erklärt:

Im Artikel von der ewigen Gnadenwahl oder Versehung zum ewigen Leben erkennen und bekennen Se. Churf. Gn., dass derselbe der allertröstlichen einer sey, darauf sich nicht allein die anderen alle, sondern auch unsre Seligkeit am meisten gründet, dass nämlich Gott der Allmächtige aus pur lauter Gnaden und Barmherzigkeit, — ehe denn der Welt Grund gelegt worden, zum ewigen Leben verordnet und auserwählet hat alle so an Christum beständig glauben, wisse auch und erkenne gar wohl die Seinen und wie er sie von Ewigkeit her geliebt, also schenkt er auch ihnen aus lauter Gnaden den rechtschaffenen wahren Glauben und kräftige Beständigkeit bis ans Ende, also, dass dieselbe niemand aus der Hand Christi reissen und niemand von seiner Liebe scheiden könne, dass ihnen auch alles, es sey gutes oder böses, zum Besten gereichen müsse, weil sie nach dem Fürsatz berufen sind. So hab auch Gott nach seiner strengen Gerechtigkeit alle, die an Christum nicht glauben, von Ewigkeit übersehen, denselben das höllische Feuer bereitet, — — nicht, dass er Lust habe an der Sünder Tod, nicht, dass er ein Stifter und Antreiber der Sünde sey, nicht, dass er nicht alle wolle selig haben, denn das Widerspiel durchaus in der heiligen Schrift zu finden ist, sondern, dass die Ursache der Sünde und des Verderbens allein bei dem Satan und in den Gottlosen zu suchen, — — dass an niemands Seligkeit zu zweifeln, so lang die Mittel der Seligkeit gebraucht werden. — — Hierentgegen verwerfen Se. Churf. Gn. alle und jede zum Theil gotteslästerliche, zum Theil gefährliche opiniones und Reden, — — dass Gott propter fidem praevisam, wegen des Glaubens, so er zuvor ersehen, etliche auserwählet habe, welches pelagianisch etc.

Vergl. Conf. Palat. in §. 39. Anmerk. 5. am Schlusse. An die Bestimmungen der XXXIX Artikel in dieser Lehre schliessen sich die Episcopalen an; s. *H. Mori Opp. Theol.* Pag. 411 seq. *J. G. Walch Einleitung in die Religionsstr.* III. S. 814 ff.

7) *Geschichte der Entstehung der Remonstranten, der damit verbundenen Unruhen etc. Osnabr.* 1799. *Baumgarten Gesch. der Religionsparteien.* S. 994 ff. *Mosheim KG.* IV. S. 493 ff.; *dess. Streittheol.* S. 869 ff.; über die fünf Artikel der Remonstranz s. §. 44. Anmerk. 5.; ferner noch *H. Ludw. Benthem Holländ. Kirchen- u. Schulenstaat. Hannov.* 1698. S. 374 ff.; *G. S. Frank-*

ke Diss. De historia dogmatum Arminianorum. Kil. 1813. *Matth. Graf Beitr. zur Kenntn. der Geschichte der Synode von Dordrecht. Bas.* 1825. — Die Synode von Dordrecht stellte in fünf Artikeln, gegen die fünf Artikel der Remonstranten, Calvins Theorie als Lehr- und Glaubensnorm auf. In Beziehung auf den ersten Artikel (s. §. 44. Anmerk. 5.) gab sie in 18 Artikeln eine weitläufige Erörterung (s. *Acta Synodi Nation.* Pag. 249 seq.), von denen folgende die wichtigsten sind:

Art. VI. Quod — aliqui in tempore fide a Deo donantur, aliqui non donantur, id ab aeterno ipsius decreto provenit (Act. 15, 18; Eph. 1, 11.), secundum quod decretum electorum corda, quantumvis dura, gratiose emollit et ad credendum inflectit, non electos autem justo judicio suae malitiae et duritiae relinquit: atque hic potissimum sese nobis aperit — — decretum illud electionis et reprobationis in verbo Dei revelatum: quod ut perversi, impuri et parum stabiles in suum detorquent exitium, ita sanctis et religiosis animabus ineffabile praestat solatium. VII. Est autem electio immutabile Dei propositum, quo ante jacta mundi fundamenta ex universo genere humano, ex primaeva integritate in peccatum et exitium sua culpa prolapso, secundum liberrimum voluntatis suae beneplacitum, ex mera gratia, certam quorundam hominum multitudinem, aliis nec meliorum, nec digniorum, sed in communi miseria cum aliis jacentium, ad salutem elegit in Christo etc. IX. Eadem haec electio facta est non ex praevisa fide, fideique obedientia, sanctitate, aut alia aliqua bona qualitate et dispositione, tanquam causa et conditione in homine eligendo praerequisita, sed ad fidem, fideique obedientiam, sanctitatem etc.; ac proinde electio est fons omnis salutaris boni, unde fides, sanctitas et reliqua bona salvifica, ipsa denique vita aeterna, ut fructus et effectus ejus, profluunt. Eph. 1, 4. X. Causa vero hujus gratuitae electionis est solum Dei beneplacitum etc.

Gegen den 2. Artikel der Remonstranz erklärte sich die Synode in 9 Artikeln; s. insbes. Art. VIII. Gegen den 3. und 4. Artikel der Remonstranz fasste die Synode 17 Gegenartikel ab; im 8. heisst es:

Quotquot autem per evangelium vocantur, serio vocantur; serio enim et verissime ostendit Deus verbo suo, quid sibi gratum sit, nimirum, ut vocati ad se veniant. Serio enim omnibus ad se venientibus et credentibus requiem animarum et vitam aeternam promittit. X. Quod autem alii, per ministerium evangelii vocati, veniunt et convertuntur, id non est adscribendum homini, — sed Deo, qui ut suos ab aeterno in Christo elegit, ita eosdem in tempore efficaciter vocat, fide et resipiscentia donat etc.

Dem 5. Artikel der Remonstranz stellte die Synode 15 Artikel entgegen, von denen folgende die wichtigsten sind:

VI. Deus enim, qui dives est misericordia, ex immutabili electionis proposito, spiritum sanctum etiam in tristibus lapsibus a suis non prorsus aufert, nec eousque eos prolabi sinit, ut gratia adoptionis, ac justificationis statu excidant, aut peccatum ad mortem, sive in spiritum sanctum committant et, ab eo penitus deserti, in exitium aeternum sese praecipitent. VIII. Ita non suis meritis, aut viribus, sed ex gratuita Dei misericordia id obtinent, ut nec totaliter fide et gratia excidant, nec finaliter in lapsibus maneant, aut pereant.

8) *Jo. Camero Praelectiones theologicae ed. Lud. Capellus. Salmur.* 1626. *Mos. Amyraldus Traité de la prédestination. Salm.* 1634. 1658. *Traité de la prédestination et de ses principales dependances. Salmur.* 1634. *Frid. Spanhemius De gratia universali. Lugd. Bat.* 1644. *Exercitationes de gratia universali. ibid.* 1648. *Jos. Placaeus Defensio sententiae de ordine decretorum Dei.* 1699. *Jo. H. Heidegger Disp. theolog. P. I.* Pag. 230 seq. Ueber die Streitschriften, welche sich auf den hypothetischen und absoluten Universalismus beziehen, s. *Walch Bibl. Theol. Sel.* II. Pag. 1023 seq.

9) *Walch Bibl. Theol. Sel.* II. Pag. 501 seq.; 520 seq. — Kant erklärte in s. *Vorlesungen über die philos. Religionsl. Lpz.* 1817. S. 197:

Die Lehre von der Prädestination setzt eine unsittliche Ordnung der Dinge voraus. Denn es wird dadurch behauptet, dass schon die Umstände des Lebens solcher Menschen auf die Art geordnet und zusammengefügt wären, dass sie nicht anders, als der Seligkeit unwürdig werden könnten. Wie verträgt sich das aber mit dem Begriffe von einem guten, weisen und heiligen Weltschöpfer und Regierer?

Ueber die Milderungen des Dogmas s. *Bretschneiders Entw.* S. 664; ferner die Untersuchungs- und Streitschriften auf Veranlassung der Union der protest. Kirche in *dess. Dogk.* II. S. 123. Im Sinne Calvins lehrte Schleiermacher die strenge Prädestinationstheorie; s. dess. Werk: *Der christl. Glaube.* II. S. 412 ff.; dagegen bestimmte §. 7. der Vereinigungsurkunde des baierischen Rheinkreises (s. *Allg. Kchzeitg. Jahrg.* 1837. *No.* 133.):

Hinsichtlich der früheren kirchlichen Lehren von Prädestination und Gnadenwahl gründet die protestantisch-evangelisch-christliche Kirche auf die Worte des N. T. 1. Joh. 4, 16. 1. Tim.

2, 4. 5. 6. und 2. Petr. 3, 9. ihre Ueberzeugung, dass Gott alle Menschen zur Seligkeit bestimmt hat und ihnen die Mittel nicht vorenthält, derselben theilhaftig zu werden.

§. 46.

Beschluss. — Streitigkeiten in der römischen Kirche über das Dogma.

Noch während des Concils zu Trident kam es zu Streitigkeiten über die Prädestination zwischen dem thomistischen Professor der Theologie zu Löwen, Michael Bajus, und den scotistisch-gesinnten Professoren, Jodocus Ravenstein und Leonhard Tapper, — ein Streit, mit welchem man die Lehre von der Gnade verband und welcher zum Parteistreite zwischen den Dominicanern und Franziscanern, an welche letztere die Jesuiten sich anschlossen, wurde [1]). Nach einer kurzen Zeit der Ruhe erregte der Jesuit Ludwig Molina in seinem Kampfe gegen die Dominicaner neue Unruhen über die streitige Lehre; die *Congregatio de auxiliis gratiae divinae* entschied Nichts in der Streitsache [2]), ungenügend erklärte sich Papst Paul V. (1611) über dieselbe und so kam es zu neuen Untersuchungen des Dogmas durch Jansenius und dessen Anhänger [3]). Nachdem in Frankreich der Jansenismus eine Zeit lang unterdrückt war, brach er durch Paschasius Quesnel von Neuem hervor. Gegen die Ketzereien desselben erliess Papst Clemens XI. die berüchtigte Bulle Unigenitus Dei filius. Die Jansenisten erhielten sich ohngeachtet aller Verfolgungen und stellten nicht blos eine eigenthümliche dogmatische Meinung über die Gnade und Prädestination auf, sondern bildeten auch eine besondere kirchliche Partei, welche den Jesuiten entgegentrat [4]).

[1]) Die festgesetzte Lehre über die Gnade und Prädestination s. in §. 43. Anmerk. 6. u. in §. 44. Anmerk. 6. — In Beziehung auf die angef. Streitigkeit s. *Baiana s. Scripta, quae controversias spectant occasione sententiarum Baii exortas*, in *Mich. Baji Opp.* (ed. *Gabr. Gerberon. Col.* 1606. II; s. *Walch Bibl. Theol. Sel.*

II. Pag. 940) II. Pag. 1 seq. *J. le Clerc Mémoires pour servir à l'histoire des Controverses dans l'Eglise Romaine sur la prédestination et sur la grâce*, in *Biblioth. universelle et historique.* XIV. Pag. 211 seq. *Walchs Einleit. in d. Rlgsstr. auss. d. luth. Kirche.* I. S. 232 ff. *Schröckh* IV. S. 284 ff. Durch die Feinde des Bajus, namentlich durch die Franziscaner, kam es dahin, dass Papst Pius V. aus den Schriften des Bajus 79 Sätze, welche die Lehre von der Gnade und Prädestination betrafen, und theils dem Geiste nach, theils wörtlich augustinisch waren, verdammte. Hottinger theilt sie in seinem in §. 43. zu Anf. angef. Werke mit, in *Lib.* IV. Pag. 69 seq.; über die päpstl. Bulle s. ebendas. Pag. 74 seq. An diese Bulle schloss sich Papst Gregor XIII. an; vergl. hierzu und zu den Verhandlungen mit Bajus: Hottinger a. a. O. Pag. 76; ausserdem s. *Dissertation sur les Bulles contre Bajus, ou l'on montre, qu'elles ne sont pas reçues par l'Eglise. Vtrecht.* 1737. Die öffentliche Verwickelung der Jesuiten in die angeregte Streitigkeit fällt in das Jahr 1587; sie trat durch die in Löwen lehrenden Jesuiten Leonhard Less und Johann Hamel ein, welche mit ihren Lehren, namentlich auch über die Prädestination und Gnade, bei der theologischen Facultät zu Löwen Widerspruch fanden. Diese hatte 34 Sätze aus den Schriften jener verworfen, welche von Hottinger a. a. O. Pag. 81 seq. angeführt werden. — Der Facultät zu Löwen stimmte die Facultät zu Douay bei; s. Hottinger Pag. 88 seq.

2) Papst Sixtus V. verbot öffentlich oder privatim über die angeregte Controvers ferner zu streiten, doch gab er keine definitive Entscheidung in der Streitsache, die von Neuem in Untersuchung kam, als der Jesuit Ludwig Molina sein Werk: *Liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione concordia. Olyssipone.* 1588. (*Antw.* 1595) herausgab, gegen welches die Dominicaner auftraten; s. Hottinger a. a. O. Pag. 94 seq. Walch *Religionsstr.* I. S. 264; 269 ff.; Schröckh IV. S. 295 ff. Hottinger (Pag. 94):

> Eo libro Molina, medium gratiam Dei cum libertate humana conciliandi, non in potentia Dei, sed in scientia aliqua Dei, pridem a Massiliensibus insinuata, sed nomine novo scientiae mediae ab Jesuitis insignita, ostendere voluit. Eadem scientia ei naturalis dicitur. Haec scientia doctrinae de Decretis Dei erga actus liberos absolutis, et gratuitae praedestinationi a Thoma traditae oppugnandis, et ex Ecclesia Rom. proscribendis admodum accommodata, adeoque Jesuitarum voto respondere ei videbatur.

Unter der scientia media verstand Molina diejenige Art der gött-

lichen Erkenntniss, nach welcher Gott Dinge vorherweiss, die unter gewissen Umständen zufällig eintreten werden, und nach dieser scientia media beselige oder verdamme Gott diejenigen, von welchen er vorherwisse, dass sie unter allen Umständen böse und ihm widerspenstig gewesen seyn würden. Ueber die Frage, ob Molina, oder dessen Lehrer, Petr. Fonseca, die scientia media erdacht habe, s. Hottinger a. a. O. An Molina schlossen sich die Franziscaner und Jesuiten an; sie werden auch Praescientistae genannt. Die Dominicaner, als Gegner, Praedeterminantes. Beide charakterisirt Hottinger a. a. O. Pag. 247, hinzufügend:

Dominicani voluntatis nostrae per peccatum Adami corruptionem, adeoque impotentiam ad bonum agnoscunt. Hinc negant, eam suis viribus ad bonum inclinare, aut se ad id praeparare posse: sed opus habere auxilio gratiae Dei, quod voluntatem moveat: et ea quidem efficacia, cui voluntas resistere et nequeat et nolit. Hunc gratiae in voluntatem influxum praedeterminationem, eamque physicam dicunt. Determinationem, quia gratia voluntatem ita efficaciter moveat, ut creatura operetur, et effectus, quem Deus intendit, semper obtineatur. Praedeterminationem, quia actio Dei in voluntatem peccatoris ipsius voluntatis actione prior sit: et homo ad bonum se non moveat, nisi omnipotentis Dei operatione interna motus. Sicque et initium conversionis et ipsa conversio beneficium Dei est. Physicam nuncupant eo, quod operatio illa gratiae in homine sit realis, non moralis, quae effectum consequi possit, vel non: sed δύναμις voluntatem actioni applicans.

Die Dominicaner brachten die Entscheidung der Streitsache vor Clemens VIII.; dieser setzte die Congregatio de auxiliis gratiae divinae ein, die (so oft auch die Jesuiten zu unterliegen schienen und so bedeutend auch die Anzahl der Sitzungen war, s. Hottinger a. a. O. Pag. 97 seq.), nach Verlauf von mehr als 14 Jahren, zu keinem Endurtheile kommen konnte.

3) Papst Paul V. gebot nur den streitenden Parteien, das gegenseitige Verketzern und Verklagen einzustellen und ferner keine Schriften über die streitige Sache ausgehen zu lassen, ohne von der römischen Inquisition die Erlaubniss erhalten zu haben; s. Hottinger a. a. O. Pag. 121. — Um das Urtheil über die streitigen Lehren von der Gnade und Prädestination endlich zu begründen, sammelte der Bischof von Ypern, Cornelius Jansenius, die Stellen Augustins über jene Artikel; sein Werk erschien erst nach seinem Tode (1638), im Jahre 1640 unter dem Titel: *Augustinus s. Doctrina S. Augustini de humanae naturae sanitate, aegritudine, me-*

dicina adv. Pelagianos et Massilienses. Lovan. (*cum approbatione VI. doctorum Sorbonnicor. Par.* 1641) und veranlasste die nach ihm benannten Streitigkeiten. S. hierzu *Melch. Leydecker Historia Jansenismi. Lib. VI. Traj. ad Rhen.* 1695. *Hottinger* a. a. O. Pag. 138 seq. *Walch Religsstr.* I. S. 234 ff.; II. S. 855; dazu *dess. Bibl. Theol. Scl.* II. Pag. 933 seq. *Schröckh* IV. S. 309 ff.; VII. S. 375 ff. — Als Gegner des Jansenius traten die Jesuiten auf; s. Hottinger a. a. O. Pag. 145. Auf Seiten der Jesuiten standen der höhere Clerus, auf Seiten des Jansenius der Abt v. St. Cyran oder Sigeran, *du Vergier de Havranne*, nach einigen seiner Schriften auch Petr. Aurelius genannt; die Sorbonne und die Gesellschaft von *Port-Royal* (*Messieurs de Port-Royal*). Auf Veranlassung der Jesuiten wurde durch Papst Urban VIII. das Verdammungsurtheil über den Augustinus des Jansenius ausgesprochen; s. die Bulle im *Magnum Bullarium Romanum ab Urbano VIII. usque ad Clementem X. Tom. V. Lugd.* 1697. Pag. 131 seq. Der Streit dauerte aber fort; die Jesuiten behielten die Oberhand nnd brachten es dahin, dass durch Papst Innocenz X. (1653) fünf Lehrsätze aus des Jansenius Werke besonders verdammt wurden; s. Hottinger a. a. O. Pag. 188 seq.; 196 seq. Diese Verdammung der 5 Sätze wiederholte Papst Alexander VII. mit Hinzufügung einer *Declaratio et Definitio.* Die 5 Sätze, mit dem angedeuteten Zusatze s. in dem *Magnum Bullarium.* Pag. 237 seq. Späterhin erliess Alexander VII. eine zweite Bulle in Betreff der Jansenistischen Lehren, in welcher er folgende Formel bekannt machte, die von den französischen Geistlichen, zur Confutation der 5 Artikel aus dem Augustinus des Jansenius, unterzeichnet werden sollte (s. *Magn. Bull.* Pag. 403. §. 2):

> Ego N. Constitutioni Apostolicae Innoc. X. datae die 31. Maji 1653. et Constitutioni Alexandri VII. datae die 16. Octobris 1656. Summorum Pontificum me subjicio et quinque propositiones ex Cornelii Jansenii libro, cui nomen Augustinus, excerptas, et in sensu ab eodem auctore intento, prout illas per dictas Constitutiones Sedes Apostolica damnavit, sincero animo rejicio ac damno et ita juro: sic me Deus adjuvet et haec sancta Dei Evangelia.

Milder verfuhr Papst Clemens IX., desto strenger der bigotte König Ludwig XIV., so dass sich viele Jansenisten nach den Niederlanden flüchteten und hierher, durch Constituirung einer vom Papste unabhängigen Gemeinde, den Jansenismus verpflanzten.

4) Die temporäre, fast günzliche Unterdrückung des Jansenismus in Frankreich trat im Anfange des 18. Jahrh. durch die Zerstörung des Klosters Port-Royal ein. — Ueber Paschasius Ques-

KEL s. *Köhlers Münzbelustigungen.* XI. S. 105 ff.; sein Hauptwerk: *Le nouveau Testament en François, avec des réflexions morales sur chaque verset, pour en rendre la lecture plus utile et la méditation plus aisée. Par.* 1687. (deutsch v. *J. Andr. Gramlich. Frkft.* 1718). S. HOTTINGER a. a. O. Pag. 265 seq. — Die Bulle UNIGENITUS (1713) verdammte nicht blos das N. T. des Quesnel, sondern auch noch 101 Sätze, welche in den Anmerkungen vom Vf. ausgesprochen waren; s. *Chsph. Matth. Pfaff Acta publica Constitutionis Unigenitus. Tubing.* 1720. *Renat. Jos. du Bois Collectio nova actorum publicorum constitutionis Clementinae Unigenitus, post nuperam — Ludovici Antonii de Noailles acceptationem in lucem edita. Lugd. Batav.* 1725. Jene 101 Sätze s. auch bei HOTTINGER a. a. O. Pag. 327 seq. — Im Widerspruche gegen die Constitutio Unigenitus bildete sich die Partei der Appellanten und der fanatischen Convulsionairs. Fortwährend blieben die Jansenisten den Angriffen der Jesuiten ausgesetzt, obschon Papst BENEDICT XIV. vermittelnd zwischen die Parteien trat (s. *Walchs Neueste Religionsgesch.* I. S. 489 ff.); dagegen blieben auch die Jansenisten als eine besondere kirchliche Partei nach ihrer dogmatischen Denkweise die Widersacher der Jesuiten und noch jetzt bilden sie in Frankreich diejenige Partei, welche die Jesuiten lebhaft bestreitet, obschon sie mit demselben Eifer, wie die Partei der Jesuiten, römisch-catholisch gesinnt ist.

§. 47.

Von den Gnadenmitteln.

Unter dem Ausdrucke Gnadenmittel begreift die protest. Kirche das geschriebene Wort Gottes und die Sacramente, an welche sich die Gnadenwirkungen, *operationes gratiae*, anknüpfen sollen [1]). Die Kirche theilt das Wort Gottes in das Gesetz und Evangelium [2]). Die Unbestimmtheit der Begriffe Gesetz und Evangelium, welche LUTHER und MELANCHTHON in den Symbolen darlegten [3]), veranlasste die *antinomistischen* Streitigkeiten, welche sowohl zu Erörterungen über das Verhältniss des Gesetzes und Evangeliums zu einander, als auch über die Giltigkeit des mosaischen Gesetzes, besonders des Dekalogus, für Christen führten [4]). Die F. C. setzte den Sprachgebrauch der Ausdrücke *Lex* und *Evangelium* fest, liess aber die Frage über die

Giltigkeit des Gesetzes für Christen unerörtert 5). In der älteren protest. Kirche sprach man sich für die Bejahung der Frage aus, obschon Luther sie verneint hatte; in der neueren Kirche dagegen machte man den Satz geltend, dass das Gesetz für den Christen unverbindlich sey 6). Die römische und griechische Kirche hat die Giltigkeit des Gesetzes sanctionirt, doch behauptet der griechische Lehrbegriff, dass die Christen zu einer vollkommeneren Erfüllung des (Moral-) Gesetzes verpflichtet sind, als die Juden 7).

1) Die Schulnamen für den Ausdruck Gnadenmittel sind: Instrumenta gratiae; media s. adminicula salutis. Die Kirche versteht hier unter salus die innere geistige Wirksamkeit Gottes in dem Menschen; daher sind hier die Ausdrücke salus und gratia völlig gleichbedeutend. — Unbestreitbar ist es, dass der Artikel von den Gnadenmitteln besonders durch die protest. Dogmatik bestimmt gedacht und aufgefasst worden ist; die Reformatoren machten ihn vorzügl. gegen fanatische und mystische Parteien geltend. In wiefern von der christlichen Kirche und den Hauptparteien in derselben das Wort Gottes und die Sacramente als die Mittel anerkannt wurden, an welche sich die Gnadenwirkungen knüpfen, dazu s. den §. 43. Das Wort Gottes bezeichnet übrigens nicht den Codex der h. Schrift, sondern immer nur den Inhalt desselben, die doctrina divina, welche in der Kirchensprache (weil der h. Geist durch dieselbe die Heiligung des Menschen bewirkt) das Organ des h. Geistes genannt wird.

2) Apol. Pag. 60; 61; 83; 94; 110; 166; 170. In den Art. Smalc. *Art.* II. Pag. 319. erörtert Luther, worin er den Hauptzweck des Gesetzes findet. Nach F. C. *Art.* V. Pag. 529. verstand man unt. dem Dekalogus überhaupt das Sittengesetz. — Mehre Symbole der reformirten Kirche enthalten gar Nichts über die Lehre von Lex und Evangelium; einige handeln nur ganz kurz, andere zwar weitläufiger, doch nicht sehr bestimmt über dieselbe. Die Conf. et Expos. brevis et simpl. spricht in *Cap.* XII. im *Corp. et Synt.* Pag. 19:

Docemus Lege Dei exponi nobis voluntatem Dei. — Distinguimus illam in moralem, quae comprehenditur Decalogo, — in ceremonialem item, quae de ceremoniis cultuque Dei constituit, et in judicialem, quae versatur circa politica atque oeconomica. Credimus hac Dei Lege omnem Dei voluntatem et omnia prae-

cepta necessaria ad omnem vitae partem plenissime tradi. — Docemus Legem hanc non datam esse hominibus, ut ejus justificentur observatione: sed ut ex ejus indicio infirmitatem potius, peccatum atque condemnationem agnoscamus et, de viribus nostris desperantes, convertamur ad Christum in fide. — Hactenus — abrogata est Lex Dei, quatenus nos amplius non damnat, nec iram in nobis operatur. Sumus enim sub gratia et non sub lege. — *Cap.* XIII. *De Evangelio Jesu Christi.* Pag. 21. Evangelium quidem opponitur Legi. Nam Lex iram operatur et maledictionem annunciat, Evangelium vero gratiam et benedictionem praedicat.

Vergl. Gall. Conf. *Art.* XXIII. Pag. 82; Angl. Conf. Pag. 91 seq. Der VI. von den XXXIX Artik. Pag. 100. erklärt, dass der Christ zwar vom jüdischen bürgerlichen und Ceremonialgesetz, nicht aber vom Moralgesetz befreit sey. Vergl. fern. Scot. Conf. Pag. 119; Eccles. Belgic. Conf. *Art.* XXV. Pag. 139. Czeng. Conf. Pag. 157. Conf. Tetrap. Pag. 187. — Die Socinianer bezeichnen mit Lex und Evangelium sowohl das A. als auch das N. T.; s. F. Socin. *Opp.* II. Pag. 106 seq. Der Catech. Rac. lehrt aber im Abschn. *De Praeceptis Christi, quae legi addidit.* Pag. 404 seq., dass durch das N. T. das jüdische Ceremonial- und bürgerliche Gesetz abgeschafft, dass jedoch der Dekalogus, der durch Zusätze von Christus noch vervollkommnet worden sey, Verbindlichkeit habe. Vergl. auch §. 42. Anmerk. 8. Die Arminianer halten das Gesetz (A. T.) durch Christus für abgeschafft; s. *Limborch Theol. Christ. Lib.* III. *Cap.* IX. Pag. 214; ebendas. *Cap.* XVII. Pag. 248, wird über die Uebereinstimmung und Differenz zwischen Lex und Evangelium gesprochen. Die Mennoniten wollen, gemäss der Brev. Conf. *Art.* XXIX. (bei Schyn I. Pag. 206), aus dem A. T. das beibehalten wissen, „quod Christi et ejus Apostolorum doctrinae consonat et cum administratione regni sui spiritualis convenit."

3) Melanchthon theilt auch dem Evangelium zu, was er vom Gesetze gesagt hatte; s. Apol. Pag. 165; vergl. dazu Pag. 67; 71. Luther denkt sich in den Art. Smalcald. Pag. 318. unter Lex das A. T. und behauptet auch vom Gesetz, dass es Gnade oder Vergebung der Sünde ankündige; im Catech. maj. *Art.* III. Pag. 503. denkt er sich unter Lex die 10 Gebote. Vergl auch Luthers Erklärung in den Art. Smalc. Pag. 320.

4) Der antinomistische Streit wurde durch Johann Agricola von Eisleben angeregt (1527). S. über d. Streit *Schlüsselburg Catalog. Haeret. Lib. IV. Arnold Kirchen- u. Ketzerhist.*

I. S. 813 ff. *Walch Luthers Schriften.* XX. S. 2014 — 2072; *Planck* V. S. 3 ff. — *C. L. Nitzsch Progr. De Antinomismo Jo. Agricolae. Vitеb.* 1804. — Die Veranlassung zum Streite fand Agricola in den Angaben, welche Melanchthon in seinem Unterricht der Visitatoren an die Pfarrherrn im Churfürstenthum zu Sachsen, oder in seinem Visitationsbüchlein, Cap. 1. u. 2, ausgesprochen hatte; s. *Walch Luth. Schriften.* X. S. 1903 ff. Luther trat (1538) mit fünf Disputationen Agricola entgegen und fügte ihnen im Jahre 1540 noch eine sechste bei; s. *Walch* a. a. O. S. 2035 ff., wobei er das Verhältniss des Gesetzes zum Evangelium zur Sprache bringt; s. auch *Planck* a. a. O. S. 18 ff.; 24 ff. — Ein neuer Ausbruch des antinomistischen Streites trat nach der Synode zu Eisenach (1556), die gegen Menius, als Anhänger des Majorismus, gehalten war, ein. Die Synode hatte den Satz, dass gute Werke zur Seligkeit nothwendig seyen, bestätigt, wogegen Amsdorf mit Andreas Poach von Erfurt und Anton Otto von Nordhausen behauptete, dass die Erfüllung des Gesetzes, um selig zu werden, weder nothwendig sey, noch dass sie überhaupt die Seligkeit bereiten könne; s. über diesen neuen Antinomismus *Planck* a. a. O. S. 56; bes. S. 62 ff. Fortgesetzt wurde dieser Streit durch Joach. Mörlin, welcher im Jahre 1566 *Disputationes tres de tertio usu legis contra fanaticos* (s. *Schlüsselburg Lib.* IV. Pag. 65 seq.) herausgab. Man unterschied nämlich 1) einen usus legis paedagogicus s. elenchticus, 2) einen usus legis politicus, 3) einen usus legis didacticus; s. *Schlüsselburg* Pag. 87 seq. Die Antinomisten läugneten entschieden den usus legis didacticus und behaupteten: der Wiedergeborene lebe freiwillig nach dem Gesetze, weil er durch die Wiedergeburt „eine neue Creatur geworden sey"; s. *Planck* a. a. O. S. 65 ff. und S. 71 Not. mit den hierher gehörigen Aeusserungen Luthers. Im Jahre 1571 gaben Paul Crell und Christ. Pezel, durch die Vertheidigung des Satzes: „das Evangelium wirkt Busse", die Veranlassung zum abermaligen Ausbruche des antinomistischen Streites. Gegen jene Männer schrieb vorzüglich Johann Wigand (*De Antinomia veteri et nova*) und auch jene fassten Streitschriften ab; s. *Planck* a. a. O. S. 74.

5) Die Bestimmungen der F. C. finden sich in der *Sol. Decl. Art.* V. und *Art.* VI. Vergl. hierzu *Planck* VI. S. 726 ff. Ueber den Gebrauch des Gesetzes für Wiedergeborene s. F. C. Pag. 718. Vergl. hierzu Pag. 720 seq. In wiefern aber die doctrina Legis selbst für Wiedergeborene noch nothwendig sey, wird Pag. 714 ff. und 722. ausführlich erörtert. — In Beziehung auf die Giltigkeit des Gesetzes für den Christen hatten die Vff. der F. C. we-

der von Luther, noch von Melanchthon in den öffentlichen Bekenntnissschriften einen Ausspruch, an welchen sie sich anschliessen konnten; jener erklärte nur im *gross. Catech.* Pag. 535: „Decem praecepta — — ab ipso Deo data et manifestata esse"; ähnliche Aeusserungen finden sich Pag. 486 seq.; andere Aeusserungen von Melanchthon s. in der *Apol.* Pag. 84; 153 seq. S. die folg. Anmerk.

6) Die älteren Theologen der protest. Kirche sprachen sich für die Giltigkeit des Gesetzes in Beziehung auf die Christen aus, weil in der F. C. doch ein Gebrauch des Gesetzes für Wiedergeborene zugestanden war, ja sie gingen selbst so weit, im Dekalogus einen Inbegriff der christlichen Moral zu finden, die von Socinianern und Arminianern ausgesprochene Behauptung, dass Christus ein neuer Gesetzgeber und das Moralgesetz des Dekalogus ein unvollkommenes Gesetz sey, zu läugnen und zu bestreiten. Entschieden hatte Luther die Ungiltigkeit des mosaischen Gesetzes für Christen ausgesprochen; s. *Luth. Werke* (*Wittenb.* 1556) V. S. 2; S. 4 ff.; s. auch *Bretschneider Luther an unsre Zeit.* §. 87. Vergl. *Calvini Instit. Lib.* II. *Cap.* VII. Pag. 86 seq.; 90. An Luthers angegebene Aeusserung schlossen sich die meisten Theologen neuerer Zeit an, schon Reinhard (*Dogm.* S. 547), Michaelis (*Dogm.* S. 456), Morus (*Epit.* Pag. 242), Döderlein (*Inst. Theol.* II. Pag. 709 seq.), ferner Schott (*Epit.* Pag. 305), Ammon, Bretschneider, Wegscheider u. A. in ihren dogmatischen Schriften. Am Schlusse des 18. Jahrh. wurden aber noch mehre Streitschriften für und gegen die Giltigkeit des mos. Gesetzes für Christen gewechselt; s. *Bretschneiders Entwickel.* etc. S. 590. Früherhin wurde auch den Pietisten und der Partei Zinzendorfs Antinomismus Schuld gegeben, da auch diese Parteien sowohl die Sündhaftigkeit des Menschen, als auch die Kraft, die in der Verkündigung der Sündenvergebung liegen soll, zu übertreiben schienen. — Nitzsch (in seiner angef. Schr.) fasst übrigens den Antinomismus des Agricola in einer allgemeinen moralischen Bedeutung, nämlich, dass die Sittengebote in der Vernunft und Schrift an sich noch keine moralische Kraft besitzen, dass diese aus der Tiefe der Seele hinzukommen müsse; — allein die Lehre des Antinomismus bezog sich nur auf die in der Schrift gegebenen Sittengebote und auf ihre Kraft, die sie in dem durch die Erbsünde verderbten Gemüthe haben könne.

7) Das Tridentinum erklärte *Sess.* VI. in den negativen Bestimmungen

Can. XIX: Si quis dixerit, nihil praeceptum esse in evangelio praeter fidem, cetera esse indifferentia, neque praecepta, neque prohibita, sed libera: aut decem praecepta nihil pertinere ad Christianos, anathema sit.

Uebrigens gebrauchte das Tridentinum zur Bezeichnung des A. u. N. T. die Ausdrücke „antiqua lex; nova lex." — Vergl. ausserd. §. 43. Anmerk. 6.

Dass auch die griechische Kirche die Christen für verpflichtet hält, das Sittengesetz des A. T. und zwar in der oben angegebenen Ausdehnung zu erfüllen, dass sie dagegen das Ceremonialgesetz für aufgehoben erklärt, ergibt sich aus *Ὀρθοδ. Ὁμολ. Γ.* Pag. 319. in der Antwort von *Ἐρωτ. μζ'.*, wo es heisst:

Αἱ ἐντολαὶ τῆς παλαιᾶς διαθήκης, ὁποῦ ἦσαν διὰ ταῖς τελεταῖς καὶ μυστήρια καὶ ἐπροτυπώνασι τὰ ἔργα τοῦ Χριστοῦ, ὅλαις ἐκείναις ἐπεράσασι. — Μὰ ἐκεῖναι αἱ ἐντολαὶ ὁποῦ ἀποβλέπουσιν εἰς τὸ νὰ φυλάττεται ἡ πρὸς Θεὸν καὶ τὸν πλησίον ἀγάπη, ὄχι μόνον εἶναι χρέος νὰ φυλάττωνται ἀπὸ τοὺς Χριστιανοὺς, μὰ καὶ μὲ περισσοτέραν ἀκρίβειαν καὶ τελειότητα, παρὰ ὁποῦ ἐφυλάττοντο ἀπὸ τοὺς Ἰσραηλίτας τοῦ παλαιοῦ νόμου.

Hieran schliesst sich die Erörterung und Bestätigung des Dekalogus. Die *Κατηχ. ἢ Ὀρθοδ. Διδασκ.* folgt ganz dem angef. Symbol.

§. 48.

Fortsetzung. — Streitfrage über die Kraft des göttl. Wortes.

Die evangelische Kirche und die Parteien in derselben, welche das geschriebene Wort Gottes für ein Gnadenmittel erkennen, betrachten es als das Organ, durch welches der h. Geist auf die Seelen der Menschen einwirke und sie bessere; dasselbe geschieht von der catholischen Kirche, aber nicht ganz im Sinne der protest. Kirche, da jene mit dem geschriebenen Worte die Tradition verbindet. Die kirchliche Vorstellung konnte daher dem Worte nur eine natürliche Kraft beilegen [1]). Gleichwohl legten viele Theologen des 17. Jahrh. dem göttlichen Worte eine übernatürliche Kraft bei, welche der physischen gleich komme, durch die mystische Vereinigung des h. Geistes mit dem göttlichen Worte entstehe, wodurch dieses innerlich und an sich, auch vor

und ohne allen Gebrauch, göttliche Kraft erhalte [2]). Dieser Meinung widersprach Rathmann, Pred. in Danzig, behauptend, dass das Wort eine moralische Kraft nur dann habe, wenn die von aussen hinzukommende Kraft des h. Geistes sich mit ihm verbinde; auf ähnliche Weise sprachen sich Calixtus und Musäus aus [3]). Dagegen vertheidigte der Pajonismus die schon von Luther vorgetragene Ansicht einer natürlichen oder moralischen Kraft des göttl. Wortes und für diese Meinung erklärte sich späterhin Schubert, Prof. in Helmstädt. Schuberts Ansicht entgegen stellte Bertling, Prof. in Helmstädt, die Behauptung auf, dass der h. Geist mit der Schrift sich verbinde und den Menschen berühre [4]). Die neuere rationelle Theorie hat entweder den Begriff einer übernatürlichen Kraft des göttlichen Wortes gänzlich verworfen, oder nur in gewissen Beziehungen für zulässig erklärt [5]).

1) Die Ansicht der evangelischen Kirche und der Parteien in derselben, so wie die Ansicht der catholischen Kirche über die Kraft des göttl. Wortes auf die Besserung des Menschen, hängt überhaupt mit ihren Ansichten über die Gnade und Gnadenwirkung zusammen; s. §. 43; vergl. §. 47. Anmerk. 1.

2) Fast alle streng-orthodoxen Dogmatiker des 17. Jahrh. hegten die angegebene Meinung, die besonders von Calov, Baier, Quenstedt, Hutter u. A. vorgetragen wurde; sehr häufig aber gebrauchten sie statt des Ausdruckes: Wort Gottes, den Ausdruck: Scriptura, obschon doch die symb. BB. das Wort doctrina, oder verbum divinum nicht in gleicher Bedeutung mit scriptura gebrauchten; s. *Jo. Guil. Baieri Compend. Theologiae Positivae.* Pag. 122; *Quenstedt Theologia Didactico-Polemica.* Vol. I. Pag. 169: „Habet verbum Dei ex ipsius Dei ordinatione et voluntate, etiam ante et extra usum legitimum, intrinsecam, divinam etc." *A. Calovii Systema Locorum Theologicorum.* I. Pag. 704. Auf ähnliche Weise erklärten sich im 18. Jahrh. namentlich *J. F. Buddeus Institutiones Theol. Dogmaticae.* Pag. 116. *J. S. Baumgarten Evangel. Glaubenslehre, herausg. von Semler.* III. S. 166.

3) S. über den Streit des Hermann Rathmann († 1628) *Walchs Geschichte der Streitigk. in der luth. Kirche.* I. S. 524 ff.; V. S. 577;

die Literatur in *Walchs Bibl. Theol. Sel.* II. Pag. 660 seq. Rathmann behauptete: der h. Geist und dessen Gnadenwirkungen müssten mit der h. Schrift, d. i. mit der Lehre derselben, sich verbinden, wenn diese den Menschen erleuchten solle. Daher unterschied er in der Schrift ein äusseres und ein inneres Wort, die Schrift an sich, insofern sie durch die natürliche Kraft und Bedeutung der Worte das Wesen und die Eigenschaften Gottes, dessen Willen und die Schuld des Menschen darstelle, und die Schrift in Beziehung auf ihren Gebrauch, um die Menschen zu beseligen. Sie sey zwar, erklärte er in seinen Schriften, ein von Gott gegebenes Mittel, um sich durch dasselbe zu guten Gesinnungen und Thaten geschickt zu machen, könne aber an und für sich keine übernatürlichen Wirkungen in den Menschen hervorbringen, sondern der h. Geist müsse diesen zuvor erleuchtet und ihm das Gnadenlicht der Schrift mitgetheilt haben. — Die Vorstellungen Rathmanns, wie der h. Geist mit seinen Gnadenwirkungen zuvorkommen und den Menschen erleuchten müsse, sind durchaus undeutlich; man weiss nicht genau, ob er nur an eine Erleuchtung des Menschen im kirchlichen Sinne gedacht, oder gemeint habe, dass dem göttlichen Worte eine geistige Kraft mitgetheilt werde, welche nicht in demselben liege, noch beständig mit demselben verknüpft sey, oder ob die Gnadenwirkung sowohl auf den Menschen, als auf das Wort sich erstrecken solle. Letztere Meinung scheint die wahrscheinlichste zu seyn; sie ergibt sich wenigstens aus den Gleichnissen, die er in seinen Schriften gebraucht, wie z. B.: „Soll die Thüre aufgethan werden, so muss der Thürhüter den Riegel wegthun: also sollen die verblendeten Menschen sehen, was Gott durch die Schrift bezeugt, so muss die Erleuchtung vorher gehen. — Die Axt haut nicht, wo nicht der Holzhauer der Axt erstlich eine Kraft und Nachdruck gebe: die Schrift bekehrt nicht, wo nicht der h. Geist das Gnadenlicht und seine Kraft zur Schrift bringe." — Zu den Hauptgegnern Rathmanns gehörten Johann Corvinus (seit 1618 Prediger an der Kirche zu St. Maria in Danzig) — welcher zuerst gegen Rathmann als Vertheidiger der Schriften Arnds auftrat —, der sächs. Hofprediger Matthias Hoe von Hoenegg und die theologischen Facultäten zu Königsberg, Wittenberg, Helmstädt und Jena, die vom Rathe der Stadt Danzig um ihr Gutachten ersucht waren. Ein gleiches Gesuch war an die theol. Facultät zu Rostock ergangen; zuerst antwortete sie nicht, dann aber erklärte sie sich für Rathmanns Meinung (1627). — Calixt (*Epit. Theol.* Pag. 175) und Musäus (*Introduct. in Theol.* II. Pag. 561) meinten, dass der heil. Geist die Kraft der heil. Schrift erhöhe, aber nur dann, wenn man

die h. Schrift gebrauche, dass also die h. Schrift diese erhöhte Kraft nicht besitze, wenn man sie nicht brauche. Calixt sagt a. a. O.: „Verbum Dei causa instrumentalis est, quae non attingit effectum per se, sed ad effectum producendum elevatur a causa principali ultra propriam suam et naturalem virtutem."

4) Der Pajonismus, — eine freisinnige Denkart der reformirten Kirche, — hat seinen Namen von Claude Pajon (geb. im J. 1626 zu Remorentin; seit dem J. 1666 Prof. der Theol. zu Saumur; dann Pred. zu Orleans 1685), welcher sich besonders durch seine freiere Lehre von der Besserung des Menschen merkwürdig machte, die er indess nicht schriftlich, sondern mündlich vortrug und die wir theils aus den Schriften seines Hauptgegners, Peter Jurieu (*Jugement sur les methodes rigides et relachées d'expliquer la providence et de la grâce. Roterod.* 1686; *Traité de la nature et de la grâce contre les nouvelles hypotheses de Mr. Pajon. Roterod.* 1688), theils aus den Schriften seines wichtigsten Anhängers, seines Neffen Papin (hierher gehört namentlich dess. *Essais de Théologie de la providence et de la grâce immediate. Frcft.* 1687), theils aus dem Werke Val. E. Löschers (*Exercitatio theologica de Claudii Pajonii, ministri aurelianensis, ejusque sectatorum, quos Pajonistas vocant, doctrina et fatis. Lips.* 1692) kennen lernen. Der Pajonismus lehrte, dass der heil. Geist die Besserung des Menschen nur auf natürliche Weise bewirke; der Mensch sey von Natur gut, werde mit dem Sinne für alles Wahre, Gute und Schöne geboren; die Erbsünde sey kein moralisches Uebel, der Verstand des Menschen könne das Bessere erkennen und den Willen so leiten, dass der Mensch dem Besseren folge. Auch weise der h. Geist den Menschen auf die Wahrheit im Worte Gottes hin und das Wort Gottes habe eine moralische Kraft in sich, der man nicht widerstehen könne, sobald es nur zu rechter Zeit ausgesprochen, oder vernommen werde; folglich werde auch die Besserung des Menschen nicht durch eine übernatürliche Kraft des heil. Geistes, oder durch eine übernatürliche Kraft, welche der h. Geist dem Worte Gottes verleihe, bewerkstelligt. S. auch *Walchs Religionsstr.* III. S. 894 ff.; (*dess. Bibl. Theol. Sel.* II. Pag. 1066 seq.); *Henkes Kchgesch.* IV. S. 489 ff.; *Schröckh* VIII. S. 365 ff.; 722 ff. Luthers Ansicht über die natürliche od. moralische Kraft des göttl. Wortes s. im *Catech. maj.* Pag. 393; 426; 429. Wie Pajon, so lehrte auch J. E. Schubert (*Diss. De virtute verbi divini physica an morali? Helmst.* 1753; deutsch: *Schubert Unterricht von der Kraft der h. Schrift. Jena u. Leipz.* 1753), dass dem Worte Gottes keine geheime, mystische, sondern eine natürliche oder moralische Kraft inwohne, die mit

jenem überhaupt nothwendig verbunden sey. Dagegen lehrte E. Aug. Bertling (*Deutliche und mit den eigentlichen Worten orthodoxer Theologen ausgefertigte Vorstellung, was die luth. Kirche von der Kraft der h. Schrift lehre und nicht lehre. Danz.* 1756) und mit ihm besonders F. W. Kraft (*Nachricht von dem Streite des Hrn. Abt Schubert zu Helmstädt wegen der Kraft des göttlichen Worts von G. Th. Müller. Lpz.* 1756) und C. Sam. Krause (*Concursus Spiritus sancti cum suo verbo a singularibus celeb. cujusdam Theologi opinionibus vindicatus. Lips.* 1754; — *Schubert* schrieb dagegen: *Diss. de Spiritu sancto non concurrente ad opus conversionis, sed illud unice operante.* 1754), dass dem göttlichen Worte eine übernatürliche Kraft inwohne, dass der h. Geist mit jenem zugleich wirke und den Menschen berühre. — Der unfruchtbare Streit wurde durch eine vom Senior zu Landshut, J. Gottfr. Napierski, verfasste (von der theol. Facultät zu Jena gekrönte) Preisschrift über die Kraft des göttl. Wortes beseitigt. Die Abhandlung enthält die Lehre des 17. Jahrh. über die Kraft des göttl. Wortes; s. Anmerk. 2.

5) Morus (*Epit.* Pag. 228) und Reinhard (*Dogm.* S. 553) denken sich unter der übernatürlichen Kraft des göttlichen Wortes nur die Gnadenwirkungen des h. Geistes selbst und nehmen nur eine moralische Kraft des Wortes Gottes an; letztere Meinung haben auch Semler, Michaelis, Döderlein, Schott, Ammon, Wegscheider, Bretschneider, Eckermann u. a. freisinnigere Theologen in ihren dogmatischen Schriften ausgesprochen; sie haben in diesem Falle selbst die Aussprüche Luthers für sich. Von ihnen wird die Kraft des göttlichen Wortes in die logische, moralische und ästhetische, — insofern sie besonders auf eins der drei Grundvermögen des Menschen gerichtet ist — getheilt. Vergl. hierzu *Eberhard Neue Apologie des Sokrates.* II. *Abschn.* 7. — Das Prädikat „übernatürlich" beim Begriffe: „Kraft des göttlichen Wortes" will man für zulässig erklären bald insofern, als das biblische Wort göttlichen Ursprungs sey (s. *Eckermann Handb. der Dogm.* I. S. 673), bald insofern, als die Wirkung des göttl. Wortes nicht durch die Kraft der sinnlichen Natur bedingt werde (s. *Ammon Wiss. prakt. Theol.* S. 239), oder insofern, als jene Wirkung stärker sey, als die Wirkung einer gewöhnlichen Vernunftwahrheit (*Zachariae Doct. Christ. Inst.* Pag. 307).

§. 49.

Von den Sacramenten.

S. J. Baumgarten De sacramentis generatim spectatis. Hal. 1758. *G. Alex. Ruperti Ueber die Sacramente unserer Kirche etc.*, in *dess. theol. Miscellen. Hamb.* 1817. I — IV. (Cathol.). *Fr. Brenner Geschichtl. Darstellung der Verrichtung und Ausspendung der Sacramente von Christus bis auf unsere Zeiten, mit best. Rücksicht auf Deutschland und bes. auf Franken. Bamb. u. Würzb.* 1818—1820. *Der Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus nach den Principien und Hauptdogmen der beiden Lehrbegriffe, mit bes. Rücksicht auf Herrn Dr. Möhlers Symbolik, von Dr. F. C. Baur. Tüb.* 1836. im 3. u. 4. Abschn.

Ausser dem Worte Gottes gehören die Sacramente zu den Gnadenmitteln. Die Concordie versteht unter Sacramenten, zu welchen Signum (Ceremoniae) und Verbum Dei wesentlich gehören, feierliche, von Christus selbst angeordnete Handlungen, mit welchen die Verheissung der Gnade Gottes oder die Vergebung der Sünden verbunden ist [1]). Ihr Zweck geht dahin, dass sie nicht blos äussere Zeichen des christl. Glaubens, sondern auch Zeugnisse der Gnade Gottes seyn sollen, nur den seligmachenden Glauben zu erlangen und in sich zu befestigen [2]); ihre Wirkung äussert sich darin, dass sie dem Menschen die Vergebung darbieten und ihn in dem seligmachenden Glauben an die Vergebung der Sünden befestigen, sofern der Mensch die Sacramente mit dem Glauben, welcher auf die Verheissung Gottes traut (*ex opere operantis*), und nicht *ex opere operato*, ohne religiöse Gesinnung und Absicht, vollzieht [3]). Die heilsame Wirkung der Sacramente hängt daher theils von dem Glauben des Menschen, theils von der Kraft der durch Christum bewirkten Einsetzung, aber nicht von der Moralität oder Intention dessen ab, der die Sacramente verwaltet [4]). Die römische Kirche definirt Sacrament als eine in die Sinne fallende Sache, welche, nach göttlicher Anordnung, Heiligkeit und Gerechtigkeit bezeichne und gewähre [5]); sie be-

trachtet das Element und das Wort Gottes als wesentliche Theile der Sacramente [6]). Sie findet den Zweck der Sacramente darin, dass dieselben der menschlichen Schwäche aufhelfen, den Menschen zum Glauben an die göttl. Verheissungen anregen, dass sie die Seelen heilen, das Seelenheil bewahren, die Gläubigen unter einander verbinden, von den Ungläubigen trennen, also auch die Christenheit zusammenhalten; dass sie ferner Zeugnisse des Glaubens und eine bestimmte Erklärung desselben sind, dass sie den Glauben anregen und üben, endlich den Menschen zur Demuth und zum Gehorsam gegen Gott ermuntern [7]). Im Sinne der römischen Kirche bewirken die Sacramente, welche die rechtfertigende Gnade enthalten, das, was der Mensch aus eigenen Kräften nicht bewirken kann; sie giessen die Gnade in die menschliche Seele, und haben diese Wirkung auch dann, wenn sie nur als *opera operata* vollzogen werden [8]). Uebrigens lässt auch die römische Kirche die Wirkungen der Sacramente weder von der Moralität, noch von der Intention des Priesters abhängig seyn, sie behauptet jedoch, dass die Intention zur rechten Verwaltung der Sacramente gehöre [9]). Die griechische Kirche betrachtet die Sacramente als feierliche, von Christus eingesetzte Handlungen, welche unter der sichtbaren Gestalt die unsichtbare Gnade Gottes mittheilen; sie lehrt, dass zu den Sacramenten wesentlich gehöre das äussere Zeichen, ein geweihter Priester, das Wort Gottes (mit welchem der Priester das Sacrament durch die Kraft des h. Geistes heiligt) und die Intention des Priesters. Der Zweck der Sacramente ist, dass sie, bei einem rechten Gebrauche, den Christen zu einem wahren Gliede der Kirche und zu einem Kinde Gottes machen, dass sie ein Zeugniss sind für den wahren Glauben und ein Mittel, die Sünde zu tilgen. Dass sie ex opere operato wirken sollen, hat die Kirche in ihren Symbolen nicht ausgesprochen [10]).

1) Aug. Conf. *Art.* XIII; Apol. *Art.* VII. Pag. 200; 202; *Art.* XII. Pag. 253, wo auch auf den Unterschied zwischen Sacramen-

tum und Sacrificium aufmerksam gemacht wird; Pag. 267. — Wenn die symb. BB. die Sacramente „Signa gratiae s. Novi Testamenti" nennen, so geschieht diess, weil das Wort der Verheissung auf die durch Christum zu erhaltende Sündenvergebung bezogen wird; s. Apol. a. a. O.; Catech. min. Pag. 329; Catech. maj. Pag. 537; F. C. *Art.* VII. Pag. 731.

2) Aug. Conf. *Art.* XIII. führt die Sacramente als „notae professionis inter homines" an; s. hierzu Apol. *Art.* XII. Pag. 267. — *Art.* IV. Pag. 144; — *Art.* VII. Pag. 200. am Anf.; *Art.* XII. Pag. 268.

3) S. die in den vorherg. Anmerkk. angef. Cit.; ferner Apol. *Art.* III. Pag. 116; V. Pag. 167; Catech. maj. Pag. 500; F. C. *Art.* II. Pag. 670, wo ausdrücklich auch gesagt ist, dass die Sacramente nur bei einem rechten Gebrauche jene heilsame Wirkung haben; vergl. *Art.* VII. Pag. 750; daher wird auch die Behauptung der römischen Kirche verworfen, dass ein Sacrament ex opere operato (d. i. ex vi sacramentali, nach *Duns Scotus Sent. Lib.* IV. *Diss.* 1. *Qu.* 6. in d. *Dogmengesch. von Münscher.* 3. Aufl. von *D. v. Cölln.* II. *Abth.* 1. S. 199; oder nach *Gerhard* IV. Pag. 153, wo operari ex opere operato definirt wird durch: „conferre gratiam, si vel maxime non adsit fides et bonus motus interior in suscipiente," — im Gegensatze zu operari ex opere operantis, i. e. „ex fide et devotione suscipientis;" s. *Bretschneiders Entw.* S. 696. Not. 371.) jene heilsame Wirkungen mit sich führe; s. Aug. Conf. *Art.* XIII. Pag. 13; Pag. 25. am Schl., ferner Apol. *Art.* II. Pag. 71, wo die Formel ex opere operato erklärt wird durch: „sine bono motu accipientis." — *Art.* III. Pag. 98. VII. Pag. 203; XII. Pag. 252; 265 seq. — Uebrigens spricht sich in den oben angef. Stellen über die Wirkung der Sacramente auch die Nothwendigkeit derselben aus. Vergl. hierzu auch Catech. maj. Pag. 540 seq.

4) Aug. Conf. *Art.* VIII.; Apol. *Art.* IV. Pag. 144; 155. am Schl.; Catech. maj. Pag. 554 seq.; F. C. Pag. 829, wo Schwenkfelds Irrthum verworfen wird, dass die rechte Verwaltung der Sacramente von der moralischen Beschaffenheit des Dieners der Kirche abhängig sey.

5) In der Bestimmung des Begriffs Sacrament folgt die römische Kirche der Erklärung Augustins in dess. Schr. *De Civitate Dei. Lib.* X. *Cap.* 5. „Sacramentum est signum rei sacrae." Für

die Lehre über die Sacramente s. *Idea Biblica Ecclesiae Dei. Delineavit Franc. Oberthür.* II. Pag. 1—58. Concil. Trident. *Sess.* VII.; Catech. Rom. *P.* II. *Cap.* I. *Quaest.* 3; 4: — „specie quadam et similitudine id nobis declarat [Sacramentum], quod Deus in animis nostris sua virtute, quae sensu percipi non potest, efficit." *Quaest.* 5; 6., wo das Sacrament erklärt wird:

rem esse sensibus subjectam, quae ex Dei institutione [*Quaest.* 14. „a Deo ipso per Christum;" vergl. Concil. Trident. a. a. O. *Can.* I.] sanctitatis et justitiae tum significandae, tum efficiendae vim habet.

6) Catech. Rom. *Quaest.* 8. *Quae sunt partes ad constituendum unumquodque Sacramentum necessariae?* — Duo, — quorum alterum materiae rationem habet atque elementum dicitur, alterum formae vim et verbum communi vocabulo appellatur. — Verba enim inter omnia signa maximam vim habere perspicuum est: ac, si ipsa desint, plane obscurum erit, quidnam materia Sacramentorum designet ac demonstret.

Vergl. hierzu u. zu der august. Formel: „Accedit verbum ad elementum et fit Sacramentum" Luthers Catech. maj. Pag. 553. Ueber die „virtus et natura ceremoniarum in Sacramentis" spricht sich Catech. Rom. in der Antw. auf *Quaest.* 10. aus; vergl. Conc. Trid. *Sess.* VII. *Can.* XIII.

7) Catech. Rom. *Quaest.* 7. *Cur sacramenta institui apud Christianos oportuit?* Plures ejus rei numerari solent causae, quarum prima est humani ingenii imbecillitas. — Altera vero causa est, quod animus noster haud facile commovetur ad ea, quae nobis promittuntur, credenda. — Tertia causa fuit, ut illa tamquam remedia — ad animarum sanitatem vel recuperandam, vel tuendam praesto essent. — Quarta causa —: ut scilicet notae quaedam et symbola essent, quibus fideles internoscerentur. — Sacramenta, quae et Christianae fidei cultores ab infidelibus distinguunt et ipsos fideles sancto quodam vinculo inter se connectunt. — Sacramentis — fidem nostram in hominum conspectu profiteri et notam facere videmur. — Magnam deinde vim habent Sacramenta non solum ad fidem in animis nostris excitandam et exercendam, sed etiam eam charitatem inflammandam. — Vergl. auch *Quaest.* 21. *An Ecclesia sine frequentatione Sacramentorum diu subsistere possit?*

8) S. d. Cit. in Anmerk. 5. u. 7; ferner:

Quaest. 18. *Qui sunt praecipui Sacramentorum effectus?* Ac prin-

cipem quidem locum merito gratia illa obtinet, quam — justificantem vocamus. — At fidei lumine cognoscimus, omnipotentis Dei virtutem in Sacramentis inesse, qua id efficiant, quod sua vi res ipsae naturales praestare non possunt. — — Sacramenta — — emundant conscientiam nostram ab operibus mortuis, ad serviendum Deo viventi, atque ita eam gratiam, quam significant — operantur. — Conc. Trid. *Sess.* VII. *Can.* VI; VII. Catech. Rom. a. a. O. *Quaest.* 18. — Alter vero Sacramentorum effectus non quidem omnibus communis, sed trium tantummodo proprius, Baptismi, Confirmationis et Ordinis sacri, est character, quem animae imprimunt. — Conc. Trid. *Sess.* VII. *Can.* VIII. Si quis dixerit, per ipsa novae legis sacramenta ex opere operato non conferri gratiam, sed solam fidem divinae promissionis ad gratiam consequendam sufficere, anathema sit.

9) Conc. Trid. *Sess.* VII. *Can.* XII. Si quis dixerit, ministrum in peccato mortali existentem, modo omnia essentialia, quae ad sacramentum conficiendum aut conferendum pertinent, servaverit, non conficere, aut conferre sacramentum, anathema sit. — Catech. Rom. a. a. O. *Quaest.* 16. *An minister sua pravitate gratiae Sacramentalis virtutem impedire potest?* Hi quidem ministri, quoniam in sacra illa functione non suam, sed Christi personam gerunt, ea re fit, ut, sive boni sive mali sint, modo ea forma et materia utantur, quam ex Christi instituto semper Ecclesia Catholica servavit, idque facere proponant, quod Ecclesia in ea administratione facit, vere Sacramentum conficiant et conferant etc.

Vergl. *Quaest.* 17. — Dass aber die Intention des Priesters zur rechten Verwaltung der Sacramente gehöre, ist schon in den Worten der *Quaest.* 16. des Catech. Rom.: — idque facere proponant etc. enthalten; ebenso in Conc. Trid. *Sess.* VII.

Can. XI. Si quis dixerit, in ministris, dum sacramenta conficiunt et conferunt, non requiri intentionem saltem faciendi, quod facit ecclesia, anathema sit.

10) Die Ὀρθοδ. Ὁμολ. gibt auf die Frage 99. Pag. 164. *Τί ἐστι μυστήριον* die Definition:

Τὸ μυστήριον εἶναι μία τελετὴ ἡ ὁποία ἀποκάτω εἰς κάποιον εἶδος ὁρατὸν, εἶναι αἰτία καὶ φέρει εἰς τὴν ψυχὴν τοῦ πιστοῦ τὴν ἀόρατον χάριν τοῦ Θεοῦ· διαταχθὲν ὑπὸ τοῦ Κυρίου ὑμῶν, δι' οὗ ἕκαστος τῶν πιστῶν τὴν θείαν χάριν λαμβάνει.

Als wesentliche Theile des Sacraments werden in der Antwort auf Ἐρωτ. ϛ'. Pag. 164. angegeben:

ὕλη ἁρμόδιος· — δεύτερον, ὁ ἱερεὺς ὅπου νὰ εἶναι νομίμως κεχειροτονημένος, ἢ ὁ ἐπίσκοπος· τρίτον, ἡ ἐπίκλησις τοῦ ἁγίου πνεύματος, καὶ τὸ εἶδος τῶν λόγων, μετὰ ὁποῖα ὁ ἱερεὺς ἁγιάζει τὸ μυστήριον τῇ δυνάμει τοῦ ἁγίου πνεύματος, μὲ γνώμην ἀποφασισμένην του νὰ τὸ ἁγιάσῃ.

Der Zweck der Sacramente ist gemäss der Antwort auf *Ἐρωτ. ρα'.* Pag. 165. ein dreifacher, nemlich:

πρῶτον, διὰ νὰ εἶναι σημάδια τῶν ἀληθινῶν υἱῶν τοῦ Θεοῦ· — διατὶ ὁποῖος χρᾶται τὰ μυστήρια τοῦτα καθὼς πρέπει, εἶναι εἰς τὴν ἐκκλησίαν τοῦ Θεοῦ, ἀληθινὸν καὶ γνήσιον μέλος της, καὶ κατὰ χάριν υἱὸς Θεοῦ. Δεύτερον, διὰ νὰ ἔχωμεν ἀσφαλὲς σημεῖον τῆς εἰς Θεὸν ἡμῶν πίστεως καὶ νὰ εἴμεσθαν βέβαιοι μὲ τὴν πίστιν καὶ μετὰ καλὰ ἔργα νὰ σωθοῦμεν εἰς τὴν αἰώνιον ζωήν· τρίτον, διὰ νὰ ἔχωμεν ἰατρικὰ ἀναμφίβολα νὰ διώχνωμεν ταῖς ἀσθενείαις τῶν ἁμαρτιῶν μας.

Im Sinne der *Ὀρθοδ. Ὁμολ.* drückt sich Metrophanes *Κεφ. ε'. Περὶ μυστηρίων.* Pag. 71 seq. aus; ebenso der Patr. Jeremias im erst. Resp. in d. *Act. Wurtemberg.* Pag. 77; ebenso Stourdza S. 77 ff. und die *Κατηχ. ἢ Ὀρθοδ. Διδασκ.* Pag. 53 seq. Ueber die wesentlichen Theile des Sacraments werden keine Erörterungen gegeben, daher man annehmen muss, dass die *Κατηχ.* sich auch hier an die öffentlich sanctionirte Lehre der Kirche anschliesst. — Weil der Patr. Jeremias ausdrücklich lehrt, dass den Sacramenten die angegebenen Wirkungen durch Christi verdienstliches Leiden innewohnen, folgert Heineccius in s. W. II. S. 243, dass die griech. Kirche die Lehre vom opus operatum bei der Beobachtung der Sacramente nicht anerkennen könne.

§. 50.

Fortsetzung. — Lehre der reformirten Kirche und der Hauptparteien in der evangelischen Kirche überhaupt.

Die Gründer der reformirten Kirche stimmten nicht überall in der Lehre von den Sacramenten mit der lutherischen Kirche überein. Zwingli erklärte die Sacramente für Symbole der geschehenen Gnade, für Symbole also, die nicht die Gnade verleihen, sondern nur eine moralische Kraft haben, und nennt sie Symbole der unsichtbaren Gnade [1]). Auch Calvin, dessen Lehrbegriff in die Bekenntnissschriften der

reformirten Kirche überging, erklärte sie als Symbole, deren Hauptzweck dahin gehe, dass Gott durch sie den Menschen seine Gnade bezeuge und besiegele, den schwachen Glauben des Menschen stärke, und dass sie zu Zeugnissen des christlichen Glaubens dienen [2]); doch behauptet er ferner, dass Gott auch, da sein Zeugniss und Siegel wahrhaft sind, wahrhaft das in dem Menschen wirke, was die Sacramente darstellen, aber nicht durch die Kraft dieser, wenn man gleich die Verheissung ergreift, sondern allein durch seinen Geist [3]). Gott äussert aber die Kraft seines Geistes nur in den Auserwählten, diese allein empfangen mit den Zeichen auch den göttlichen Geist und die Gnade. Ungläubigen nützt der Gebrauch der Sacramente Nichts, ja er ist ihnen schädlich; überhaupt muss mit den Sacramenten der Glaube verbunden seyn, denn ohne diesen wirkt die göttl. Gnade nicht, da das Zeichen an und für sich die Gnadenwirkungen nicht verleiht [4]). Uebrigens ist beim Sacrament das Wort Gottes und das äussere Zeichen wesentlich nöthig [5]), die Kraft der Sacramente nicht von der Moralität des Empfängers und Ausspenders abhängig [6]). An den allgemeinen Lehrbegriff der reformirten Kirche schliesst sich die Lehre der Arminianer und Mennoniten an, indem diese die Beobachtung der Sacramente als ein Zeugniss des christlichen Glaubens betrachten, die Sacramente überhaupt als Symbole der Gnade auffassen und ihnen daher eine moralische Kraft beilegen [7]). Die Socinianer dagegen erklären die Sacramente nur für Ceremonien, deren Beobachtung die Heiligung des Menschen nicht herbeizuführen vermöge [8]). Die Fanatiker und Enthusiasten älterer und neuerer Zeit verwerfen die Sacramente, halten sie sogar, nach der äusseren Gestalt und Einsetzung, für geistig tödtend und betrachten Taufe und Abendmahl als missverstandene Symbole von der Geistestaufe und der geistigen Vereinigung mit Jesu. Diese Lehre ist insbesondere die Lehre der Quäker [9]).

1) *Zw. Ad Carolum Imper. Fidei Ratio*, in *Zw. Opp. II.* Pag. 541. (deutsch *Luth. W. v. Walch.* XX. S. 1948 ff.):

Credo, imo scio omnia sacramenta tam abesse, ut gratiam conferant, ut ne adferant quidem aut dispensent. — Nam gratia ut a spiritu divino fit aut datur — ita donum istud ad solum spiritum pervenit. — *Neque id unquam legimus in scripturis sacris, quod sensibilia, qualia sacramenta sunt, certo secum ferrent spiritum*, sed si sensibilia unquam lata sunt cum spiritu, jam spiritus fuit, qui tulit, non sensibilia. — Si vero citra sacramentum praeparamur ad sacramentalis gratiae acceptationem, ergo spiritus sua benignitate adest ante sacramentum, et perinde gratia et facta et praesens est, antequam adferatur sacramentum. Ex quibus colligitur (quod — libens admitto) sacramenta dari in testimonium publicum ejus gratiae, quae cuique privato prius adest. — Pag. 541 (b): Et ob hanc causam sacramenta, quae sacrae sunt ceremoniae (accedit enim verbum ad elementum et fit sacramentum), religiose colenda, hoc est in pretio habenda et honorifice tractanda sunt, ut enim gratiam facere non possunt, ecclesiae tamen nos visibiliter sociant, qui prius invisibiliter sumus in illam recepti etc.

S. hierzu die wichtigen Erörterungen im *Commentarius De vera et falsa religione* im Abschn. *De Sacramentis*, in *Zw. Opp. II.* Pag. 197, wo sich Zwingli zugleich nicht günstig für den Gebrauch des Ausdruckes „Sacramentum" ausspricht; *Ad Princip. German. Epist.* Pag. 548. — Die Conf. Tetrapol. nennt in *Cap.* XVI. (im *Corp. et Synt.* Pag. 192.) die Sacramente: sacra symbola.

2) Calvins Erklärung von Sacrament s. in dess. *Inst. Lib.* IV. *Cap.* XIV. Pag. 342. Ueber die Zwecke der Sacramente drückt sich der Consensus Tigur. im kirchlichen Sinne aus. Die Conf. et Expos. brev. et simpl. sagt *Cap.* XIX. im *Corp. et Synt.* Pag. 42:

Sunt autem Sacramenta symbola mystica, vel ritus sancti, aut sacrae actiones a Deo ipso institutae, constantes verbo suo, signis et rebus significatis, quibus in Ecclesia summa sua beneficia, homini exhibita, retinet in memoria et subinde renovat, quibus item promissiones suas obsignat et quae ipse nobis interius praestat, exterius repraesentat, ac veluti oculis contemplanda subjicit, adeoque fidem nostram Spiritu Dei, in cordibus nostris operante, roborat et auget: quibus denique nos ab omnibus aliis populis et religionibus separat sibique soli consecrat et obligat, et quid a nobis requirat, significat.

Vergl. Eccles. per Helv. Conf. Pag. 70; Gall. Conf. *Art.* XXXIV. Pag. 85; Angl. Conf. Pag. 93. *Art.* XXXIX. Pag. 104; Scot. Conf. *Art.* XXI. Pag. 121. Eccles. Belg. Conf. *Art.* XXXIII. Pag. 143. Conf. Czeng. Pag. 155.

3) Cons. Tigur. *Art.* IX; X; XII; XXIII; den Inh. s. in Salig *Historie der Augsb. Conf.* II. S. 1078 ff.; vergl. die Stellen in der vorhergeh. Anmerk. *Calv. Instit.* a. a. O. Pag. 343.

4) Cons. Tigur. u. Salig a. a. O. S. 1079. Nach augustinischem Systeme wirken die Sacramente nur in den Erwählten, was sie bezeichnen; s. *Calv. Inst.* a. a. O. Pag. 346; ebendas.:

> nihil obstat, quominus consecratum verbo Domini symbolum sit revera quod dicitur, vimque suam conservet, nulla tamen inde utilitas ad hominem scelestum ac impium perveniat.

Vergl. Pag. 338. Die angef. Symbole der reform. Kirche enthalten darüber keine Erklärungen, dass Gott nur in den Auserwählten die Kraft seines Geistes in den Sacramenten äussere, dass nur die Auserwählten mit den Zeichen den Geist und die Gnade Gottes empfangen; man muss daher hier auf den in jenen Symbolen dargelegten Sinn der Prädestinationslehre zurückgehen; s. §. 45. u. die Anmerkungen das. — Dass ohne Glauben die göttliche Gnade in den Sacramenten nicht empfangen wird, sagt der Cons. Tigur.; s. auch Salig a. a. O. *Calv. Instit.* a. a. O. und Pag. 340: „nihil autem conferunt aut prosunt nisi fide accepta." — Conf. et Expos. brev. et simpl. Pag. 45:

> verbum Dei manet verum — — tametsi impii vel increduli verba audiant et intelligant, rebus tamen significatis perfruantur.

Vergl. auch Scot. Conf. Pag. 124 seq.; die übrigen Symbole enthalten hierüber weiter keine ausdrücklichen Erklärungen.

5) *Calv. Instit.* a. a. O. Pag. 337. — Conf. et Expos. brev. et simpl. Pag. 44:

> Sicut autem quondam Sacramenta constabant verbo, signo et re significata, ita nunc quoque iisdem veluti partibus absolvuntur. Nam verbo Dei fiunt, quae antea non fuerunt, Sacramenta. Consecrantur enim verbo et sanctificata esse ostenduntur ab eo, qui instituit etc.

Vergl. Gall. Conf. *Art.* XXXIV. — Eccles. Belg. Conf. *Art.* XXXIII.

6) *Calv. Inst.* a. a. O. Pag. 338. — Conf. et Expos. brev. et simpl. Pag. 43:

Et ut Deus Sacramentorum autor est, ita perpetuo operatur in Ecclesia, in qua rite peraguntur Sacramenta: adeo ut fideles, cum a Ministris Sacramenta percipiunt, agnoscant, operari Deum in suo instituto, ideoque Sacramenta perinde ac ex ipsius Dei manu percipere et ipsis Ministri vitium (si quod insigne ipsi insit) non obesse, quando agnoscant, Sacramentorum integritatem dependere ab institutione Domini etc.

Vergl. Art. XXXIX. in *Art.* XXVI. Pag. 104. Scot. Conf. *Art.* XXII. Pag. 122.

7) Confessio s. Declar. *Sententiae Pastorum, qui — Remonstrantes vocantur. Cap.* XXIII.

Sacramenta cum dicimus, externas Ecclesiae ceremonias seu ritus illos sacros ac solennes intelligimus, quibus veluti foederalibus signis ac sigillis visibilibus Deus gratiosa beneficia sua, in foedere, praesertim Evangelico, promissa, non modo nobis repraesentat et adumbrat, sed et certo modo exhibet atque obsignat: nosque vicissim palam publiceque declaramus ac testamur, nos promissiones omnes divinas vera, firma atque obsequiosa fide amplecti et beneficia ipsius jugi et grata semper memoria celebrare velle.

Vergl. Apol. pro Conf. s. Declar. *Cap.* XXIII. Pag. 245 (b). Limborch spricht *Theol. Christ. Lib.* V. *Cap.* LXVI. Pag. 602. zunächst über den Ausdruck Sacramentum, erklärt Pag. 603. die Sacramente als „foederis divini cum hominibus signa ac veluti sigilla", erörtert im Folgenden die Materie und Form der Sacramente und spricht im Sinne seiner Kirche über ihre Wirkung im Menschen Pag. 606. In der mennonitischen Brevis Confessio *Art.* XXX. heisst es, nachdem gesagt ist, dass Christus zwei Sacramente angeordnet habe (bei Schyn I. Pag. 206):

Haec sunt externae visibilesque actiones et signa immensae benignitatis Dei erga nos: Nobis ex parte Dei ob oculos ponentia internam spiritualemque actionem, quam Deus per Christum (cooperante spiritu s.) exequitur, regenerando, justificando, spiritualiter nutriendo et sustentando animas, quae poenitentiam agunt et credunt: Nos vero quod attinet, iisdem confitemur religionem, poenitentiam, fidem et obedientiam nostram, adstringendo conscientiam nostram ad servitium (sive cultum) Dei.

8) Der Rakauer Catechismus lehrt

Quaest. 202. *Quae vero proprietas est novi foederis?* Ea, quod plane spirituale sit, neque in ullis rebus externis, verum in interioribus sit positum. Porro ritus exteriores, vulgo ceremoniae vocatae, spirituales non sunt, quippe cum exteriorem faciem respiciant.

Vergl. *F. Socini ad coenae Domini finem et usum recte percipiend. brev. instit.*, in dess. *Opp.* I. Pag. 753. Der Catech. Rac. führt in der Antwort auf *Quaest.* 333. nur die Feier des h. Abendmahls als eine von Christus eingesetzte und von den Christen zu beobachtende feierliche Ceremonie an, die Taufe nennt er eine äusserliche Handlung, durch welche sich der Getaufte nur von den Bekennern des nichtchristlichen Glaubens unterscheidet und Christum als seinen Herren anerkennt; F. Socinus spricht sich in *Epistola ad Radec.* Pag. 127. ganz entschieden dagegen aus, dass die Taufe nothwendig zu beobachten sey. Die Ausgabe des Catech. Rac. vom Jahre 1684. erklärt dagegen Pag. 228, dass Taufe und Abendmahl als „actus externi religiosi — in ecclesia Christi semper usurpati sunt."

9) S. §. 43. F. C. *Epit. Art.* XII. Pag. 623. *Planck* II. S. 39 ff. — Schwenkfeld erkannte die Sacramente nicht als Gnadenmittel im kirchlichen Sinne an; s. *Planck* V. S. 202 ff. Nach der Meinung des Enthusiasten Val. Weigel sollten die Sacramente keineswegs bewirken, dass der Mensch die Seligkeit erlange, obschon sie zur Einverleibung mit Christus dienen; s. *Weigel Kirchen- u. Hauspostille.* I. S. 74; II. S. 130. Aehnlich lehrten die späteren Theosophen. Dass die Quäker die Sacramente als missverstandene Symbole von der Geistestaufe und der geistigen Vereinigung mit Gott betrachten, ergibt sich schon aus der *Apol. Barcl. Thes.* XII. u. XIII. — Pag. 265. sagt Barclay:

> Quod primo fit obvium, est nomen Sacramenti, cui mirum est praesertim Protestantes adeo inhaerere, cum terminus sit in Scriptura nullibi inveniendus. — [Gegen die Sacramente] Pag. 266: Nihil aliud haereditatis nostrae signaturam et arrhabonem nominat Scriptura praeter Spiritum Dei; hoc dicimur signari, quod et dicitur haereditatis nostrae pignus et non externa ablutione, vel manducando aut bibendo. — Pag. 273: Aquae baptismus non est continuandus, quia non est Christi [i. e. Spiritus Pag. 272] baptismus. — Pag. 275. — unicus Christi baptismus sub Evangelio est baptismus Spiritus et ignis; — talis est Baptismus, quo baptizari avemus et pro quo contendimus. — Pag. 311: Cum igitur inveniamus secundum pleraque Scripturae testimonia tales ritus externos non esse partem ullam necessariam novi foederis dispensationis, ideoque continuari non necessarios, licet pro tempore quidam olim iis usi fuerint — e natura rei non minus, quam ex illis testimoniis patebit, ceremoniam hanc panis et vini cessasse.

Auch die St. Simonisten verwarfen, und wo sie noch bestehen,

verwerfen sie noch die Sacramente im christlichen Sinne; nach ihrer Ansicht soll der Catholicismus das Christenthum seyn, ihre sogenannte Weihe der Kinder und Communion ganz ohne ein Symbol, nur im Gefühle der allgemeinen Liebe und Verbrüderung gefeiert werden.

§. 51.

Von der Zahl der Sacramente.

Unter den Reformatoren war anfangs die Zahl der Sacramente unbestimmt geblieben; Luther nannte zuerst drei: Taufe, Abendmahl und Absolution. Ebenso Melanchthon [1]). Dagegen erklärte sich späterhin Luther im Catech. maj. entschieden nur für zwei Sacramente: Taufe und Abendmahl, — eine Erklärung, für welche sich frühzeitig die ganze lutherische Kirche entschied, obschon man späterhin auch die Taufe des Johannes zu den Sacramenten zählen wollte [2]). Auch Zwingli und Calvin hegten eine mildere Ansicht über die Zahl der Sacramente, indem jener in einem gewissen Sinne die Ehe und Ordination zu den Sacramenten zählen, dieser aber leiden wollte, die Ordination auch ein Sacrament zu nennen; doch galten beiden die Taufe und das Abendmahl als die Hauptsacramente und in den reformirten Symbolen wird immer nur die Annahme von zwei Sacramenten, Taufe und Abendmahl, ausgesprochen [3]). Die catholische Lehre sanctionirte im Gegensatze zur protestantischen Kirche durch das Tridentinum und den Catechismus Romanus die Annahme von sieben Sacramenten: Taufe, Abendmahl, Firmelung, Busse, Priesterweihe, Ehe und letzte Oelung. Diese Siebenzahl ist auch in der griechischen Kirche bestätigt, welche, wie die römische Kirche, einen Rang unter den Sacramenten aufgestellt hat, woraus sich ergibt, dass die catholische Kirche nicht allen Sacramenten einen gleichen Werth und eine gleiche Nothwendigkeit beilegen kann. Die römische Kirche weist den ersten Rang dem h. Abendmahl und der Taufe an, doch soll nicht jenes, son-

dern nur diese, so wie die Firmelung und Priesterweihe einen *Character indelebilis* gewähren, weshalb sie auch nie wiederholt werden dürfen. Die griechische Kirche betrachtet Taufe und Abendmahl als die Sacramente ersten Ranges (wie der Patr. Jeremias lehrt), Metrophanes fügt noch die Busse hinzu; die übrigen Sacramente gehören dem zweiten Range an. Der neugriechische Catechismus zeichnet dagegen deutlich eine dreifache Rangordnung vor. Uebrigens weicht die griech. Kirche von der römischen in der Lehre über einzele Sacramente und besonders auch darin ab, dass sie die Wiederholung der Firmelung in gewissen Fällen gestattet. Ausserdem hat die griechische Kirche das sogenannte *Pedilavium*, als Nebengebrauch beim Abendmahl, beibehalten [4]). Auch in mennonitischen Gemeinden findet das Pedilavium Statt [5]), doch spricht der mennonitische Lehrbegriff, wie der socinianische und arminianische nur von zwei Sacramenten, Taufe und Abendmahl [6]). In den Symbolen der catholischen und protestantischen Kirche wird der Begriff Sacrament auch auf die Beschneidung und das Osterlamm angewendet; beide werden nicht blos als die Sacramente des alten Bundes, sondern als die Vorbilder der Sacramente des neuen Bundes bezeichnet, durch diese aber für aufgehoben erklärt. In der älteren lutherischen Kirche standen jene sogen. Sacramente in Ansehen, die neuere aber betrachtet sie als nicht zum Christenthum gehörig [7]). In neuerer Zeit waren aber Mehre auf die alte Meinung von drei Sacramenten zurückgekommen, nur theilten sich ihre Ansichten darüber, welcher Ritus, ausser Taufe und Abendmahl, als drittes Sacrament angenommen werden solle [8]).

1) In der Schrift *De Captivitate Babylonica Ecclesiae*, im *T. II. Omnium Operum Reverendi Patris, Viri Dei, D. Mart. Lutheri. Jenae.* 1581. Pag. 259 seq.; 260 (b) heisst es:

Principio neganda mihi sunt septem Sacramenta et tantum tria pro tempore ponenda, Baptismus, Poenitentia, Panis. — Quam-

quam, si usu scripturae loqui velim, nonnisi unum Sacramentum habeam et tria signa sacramentalia. — Pag. 278: Non haec dico, quod damnem Sacramenta septem, sed quod e Scripturis ea probari negem.

Unter welchen Einschränkungen die Protestanten noch auf dem Reichstage zu Regensburg 1541. die Annahme von sieben Sacramenten zugestehen wollten, darüber s. *Luth. Schr.* herausg. von *Walch* XVII. S. 878 ff. Ueber Melanchthons Ansicht s. *Apol. Art.* VII. Pag. 200; Pag. 201. will der Vf. auch das Predigtamt und die Weihe zu den Sacramenten zählen. Ebenso spricht er sich in seinen *Loc. Theol.* Pag. 372. aus. Ueber den Streit in Beziehung auf die Zahl der Sacramente s. die Andeutungen in der *Apol.* a. a. O. und Pag. 202; in den *Loc. Theol.* Pag. 370 seq.

2) Catech. maj. Pag. 534; Pag. 551 seq.; 553 seq. Am Schlusse des Artikels De Baptismo Pag. 549 seq. erklärt aber Luther, dass die Absolution oder das Sacramentum poenitentiae nach seiner Kraft und Bedeutung schon in der Taufe enthalten sey. Dass die spätere protest. Kirche auch die Johannistaufe zu den Sacramenten rechnen wollte, wie sich noch aus *Michaelis Dogk.* S. 504. ergibt (s. hierzu §. 53. Anm. 2. und §. 54. Anm. 10), gründete sich, wie auch schon die Scholastiker behauptet hatten, auf die Ansicht, dass sie auf göttlichen Befehl angeordnet worden sey; Joh. 1, 33. In der neueren protest. Kirche ist diese Ansicht mit Recht verworfen worden (s. *Reinhard Dogk.* S. 565. und die neueren Dogmatiker überhaupt), weil man es erkannte, dass die Johannistaufe nur im Allgemeinen zur μετάνοια, nicht aber insbes. auf die Verehrung von Vater, Sohn und Geist verpflichtete.

3) Zwingli sagt in seinem *Comment. De vera et falsa religione* (in *Opp.* II. Pag. 199) De Matrimonio:

Quod si sacramentum esse contendas Matrimonium ea causa, quod Christum et ecclesiam figuret, nihil morabimur; at non est initiatio, sed foedus vitae fortunarumque omnium conjunctio et communis alea.

Im *Elenchus contra Catabaptistas* sagt dagegen Zwingli (in s. *Opp.* II. Pag. 36):

Ceremonias nobis a Christo paucas, nempe duas aut summum tres esse relictas, Baptismum, Eucharistiam et manuum impositionem. — Hae autem ceremoniae quum manifestas leges habeant, improprie dicuntur ex charitate fieri, quum ex praecepto fiant.

Vergl. *Calv. Inst. Lib.* IV. *Cap.* XIX. Pag. 396 seq. — Zwingli gibt aber Pag. 198. a. a. O. die Erklärung:

Sacramenta vero duo omnino reliquit nobis Christus, Baptismum et Coenam dominicam. — Reliqua sacramenta ceremoniae potius sunt, nihil initiant in Ecclesia Dei.

Calvin spricht seine Meinung in *Instit. Lib.* IV. *Cap.* XIV. Pag. 347. dahin aus:

impositionem manuum, qua Ecclesiae ministri in suum munus initiantur, ut non invitus patior vocari Sacramentum, ita inter ordinaria Sacramenta non numero. *Cap.* XIX. Pag. 395: Certe nimis improbi sunt, dum Sacramenti titulo insignire audent [sacerdotium]. Quantum ad verum presbyterii munus attinet, quod ore Christi nobis est commendatum, libenter eo loco habeo. — Quod autem tertium in numero non posui, eo factum est, quod non ordinarium nec commune est apud omnes fideles, sed ad certam functionem specialis ritus. — duo Sacramenta instituta, quibus nunc Christiana Ecclesia utitur, Baptismus et Coena Domini.

S. auch Pag. 348. *Cap.* XV. Pag. 349 seq. *Cap.* XVII. Pag. 364 seq. — Confessio et Expos. brev. et simpl. im *Corp. et Synt.* Pag. 42: „Novi populi Sacramenta sunt Baptismus et Coena Dominica." Vergl. Pag. 43. das Urtheil über die 7 Sacr. — Eccles. per Helvet. Conf. *Art.* XX. Pag. 70. Gallic. Conf. *Art.* XXXV. u. XXXVI. Pag. 85. Angl. Conf. Pag. 93; Art. XXXIX. Pag. 104. Scot. Conf. *Art.* XXI. Pag. 121 u. s. w.

4) Concil. Trid. *Sess.* VII:

Can. I. Si quis dixerit, sacramenta novae legis — — esse plura vel pauciora quam septem videlicet baptismum, confirmationem, eucharistiam, poenitentiam, extremam unctionem, ordinem et matrimonium, aut etiam aliquod horum septem non esse vere et proprie sacramentum, anathema sit.

Ebenso Catech. Rom. *P.* II. *Cap.* I. *Quaest.* 11. In der Antwort auf *Quaest.* 12. wird dann eine weitläufige Erörterung gegeben, weshalb die römische Kirche nicht mehr und nicht weniger Sacramente annimmt. — Vergl. *Chemnitii Examen Concil. Trid.* II. Pag. 276 seq. *Fr. Oberthür Sacramenta Eccles. Christ. Salisb.* 1799. — Ueber die Taufe und das Abendmahl s. die folg. §§. Ueber das Sacramentum Poenitentiae s. Concil. Trident. *Sess.* XIV. und Catech. Rom. *P.* II. *Cap.* V; über das Sacrament. Confirmationis s. Conc. Trident. *Sess.* VII; Catech. Rom. *Cap.* III; über das Sacram. Ordinis s. Conc. Trident. *Sess.* XXIII; Catech. Rom. *Cap.* VII; über das Sacram. Matrimonii s. Conc. Trident. *Sess.* XV; XVI; XXIV; Catech. Rom. *Cap.* VIII; über das Sacram. Extremae Unctionis s. Conc. Trident. *Sess.* XIV; Catech. Rom. *Cap.* VI. Vergl. hierzu *Luthers* Schrift *De Captiv. Babyl. Eccl.* a. a. O.

Pag. 276. De Sacram. Poenit.; Pag. 278. De Confirmatione; Pag. 281. De Ordine; Pag. 279. De Matrimonio; Pag. 284. De Sacram. Extremae Unctionis. *Planck* I. S. 287 ff.; 300 ff. — *Calv. Instit. Lib.* IV. *Cap.* XIX. Pag. 388 seq. — Artic. Smalcald. *Art.* III. Pag. 321 seq.; Apol. *Art.* VII. Pag. 201 seq.; 355.

Die griechische Kirche bekennt die 7 Sacramente in der *Ὀρθοδ. Ὁμολ. Ἐρωτ. νή'.* Pag. 163:

νὰ θεωρήσωμεν περὶ τῶν ἑπτὰ μυστηρίων τῆς ἐκκλησίας· — τὸ βάπτισμα· τὸ μύρον τοῦ χρίσματος· ἡ εὐχαριστία· ἡ μετάνοια· ἡ ἱερωσύνη· ὁ τίμιος γάμος· καὶ τὸ εὐχέλαιον· ταῦτα τὰ ἑπτὰ μυστήρια ἀναβιβάζονται εἰς τὰ ἑπτὰ χαρίσματα τοῦ ἁγίου πνεύματος.

Vergl. die folg. *Ἐρωτ.* bis *Ἐρωτ. ρκδ'.* Pag. 200. Jeremias im erst. Resp. in d. *Act. Wurtemberg.* Pag. 77. Metroph. Critop. *Κεφ. ε'.* Pag. 72 seq. Stourdza S. 78 ff. *Κατηχ. ἢ Ὀρθοδ. Διδασκ.* Pag. 54. u. 55. Dass den Sacramenten überhaupt nicht ein gleicher Werth und eine gleiche Nothwendigkeit zukommt, ist im Catech. Rom. ausdrücklich gelehrt; s. *P.* II. *Cap.* I. Pag. 209.

Quaest. 13. *Aequalisne est omnium Sacramentorum vel necessitas vel dignitas?* Illud maxime animadvertendum, quamvis omnia Sacramenta divinam et admirabilem virtutem in se contineant, tamen non parem omnia et aequalem necessitatem, aut dignitatem, aut unam eandemque significandi vim habere, atque ex iis tria sunt, quae tametsi non eadem ratione, tamen prae ceteris necessaria dicuntur. Baptismum enim unicuique sine ulla adjunctione necessarium esse Salvator — declaravit. Poenitentia vero illis tantummodo necessaria est, qui se post Baptismum aliquo mortali peccato obstrinxerunt, neque enim aeternum exitium effugere poterunt, nisi eos admissi peccati rite poenituerit. Ordo praeterea etsi non singulis fidelibus, toti tamen Ecclesiae omnino necessarius est. Verum si dignitas in Sacramentis spectetur, Eucharistia, sanctitate et mysteriorum numero ac magnitudine longe ceteris antecellit. Vergl. §. 57. Anmerk. 1. — Concil. Trident. *Sess.* VII. *Can.* III. Si quis dixerit, haec septem sacramenta ita esse inter se paria, ut nulla ratione aliud sit alio dignius, anathema sit.

In Beziehung auf den Character indelebilis steht im Catech. Rom. a. a. O.

Quaest. 19. *Quid character, ut est secundus Sacramentorum quorundam effectus, significat?* Est character veluti insigne quoddam animae impressum, quod deleri nunquam potest eique perpetuo inhaeret. — Jam vero character hoc praestat, tum ut apti ad aliquid sacri suscipiendum vel peragendum efficiamur, tum ut aliqua nota alter ab altero internoscatur. Ac Baptismi quidem cha-

ractere utrumque consequimur, ut ad alia Sacramenta percipienda reddamur idonei, et eo praeterea fidelis populus a gentibus, quae fidem non colunt, distinguatur. Idem autem in charactere Confirmationis et sacri Ordinis licet agnoscere. — Tenenda igitur est — regula, qua docemur, tria haec Sacramenta characterem imprimere, neque ullo unquam tempore iteranda esse. — Concil. Trid. *Sess.* VII. *Can.* IX. Si quis dixerit, in tribus sacramentis baptismo scilicet, confirmatione et ordine non imprimi characterem in anima h. e. signum quoddam spirituale et indelebile, unde ea iterari non possunt, anathema sit.

Die *Ὀρθοδ. Ὁμολ.* zieht das Sacrament des Abendmahls allen anderen Sacramenten vor, denn sie sagt in der Antw. auf *Ἐρωτ. ρσθ'*. Pag. 174:

τοῦτο τὸ μυστήριον [sc. *ἡ ἁγία εὐχαριστία*] *ὑπερέχει ὅλα τὰ ἄλλα.*

Dagegen nennt der Patr. Jeremias in s. zweit. Resp. in d. *Act. Wurtemb.* Pag. 240. Taufe und Abendmahl als die Hauptsacramente und Metrophanes a. a. O. Pag. 72. sagt:

εἶναι τὰ πρὸς σωτηρίαν ἀναγκαῖα μυστήρια τρία· Βάπτισμα, κοινωνία, μετάνοια.

Die übrigen catholischen Sacramente will Metrophanes (Pag. 74) nur *ὁμωνύμως* als solche genannt wissen. Vergl. hierzu auch *Heineccii Abbildung.* II. S. 239 ff. Dagegen zeichnet die *Κατηχ. ἢ Ὀρθοδ. Διδασκ.* offenbar eine dreifache Rangordnung der Sacramente vor, indem Pag. 55. gelehrt wird:

Δύω εἶναι τὰ κυριώτατα καὶ ἐξαίρετα τῆς νέας Διαθήκης Μυστήρια, τὸ Βάπτισμα καὶ ἡ Εὐχαριστία. Ἐκ δὲ τῶν λοιπῶν τὸ μὲν Χρίσμα καὶ ἡ Ἐξομολόγησις λαμβάνονται παρ' ἑνὸς ἑκάστου Χριστιανοῦ ὡς Μυστήρια εἰς πᾶσαν τὴν Ἐκκλησίαν τῶν Πιστῶν ἐπίσης κοινά· ἡ δὲ Ἱερωσύνη καὶ ὁ Γάμος καὶ τὸ Εὐχέλαιον δὲν ὑποχρεοῦσιν ἐξ ἀνάγκης ὅλους τοὺς Χριστιανούς.

Ueber Taufe und Abendmahl s. d. folg. §§. Die griech. Kirche gestattet ausdrücklich eine Wiederholung der Firmelung in gewissen Fällen, s. §. 56. am Schl. Bemerkenswerth ist es auch, dass die griech. Kirche die Firmelung nur mit der Taufe, als Bestätigung und Nebenritus derselben, verbindet, aber nicht, wie die römische Kirche, als einen Akt der Befestigung des Glaubens im reiferen Alter betrachtet und gebraucht. S. üb. d. Firmelung *Ὀρθοδ. Ὁμολ. Ἐρωτ. ρδ'*. Pag. 170 seq.; Jeremias a. a. O. Pag. 63; 78; Metrophanes *Κεφ. η'*. Pag. 87; *Κατηχ.* Pag. 57. Ueber die Priesterweihe s. *Ὀρθ. Ὁμολ. Ἐρωτ. ρη'*. Pag. 181 seq.; Jeremias a. a. O. Pag. 78; 85; Metrophanes *Κεφ. ια'*. Pag. 108 seq. *Κατηχ.* Pag. 63; über die Busse s. *Ὀρθ. Ὁμολ. Ἐρωτ. ριβ'*. Pag. 187 seq. Jeremias a. a. O. Pag. 79; Metrophanes *Κεφ. ι'*. Pag. 104 seq.; *Κα-*

τηχ. Pag. 60 seq. Ueber die Ehe s. Ὀρθ. Ὁμολ. Ἐρωτ. ριε'. Pag. 192 seq. Jeremias a. a. O. Pag. 78; Metrophanes Κεφ. ιβ'. Pag. 114 seq. Κατηχ. Pag. 64. Ueber die letzte Oelung, welche in der griechischen Kirche nur bei solchen Kranken gebraucht wird, deren Genesung man für möglich hält — als Rettungsmittel für Todtkranke —, die aber in der römischen Kirche nur bei Sterbenden Statt findet, als ein Mittel, durch welches ihnen eine höhere Hilfe für ihr künftiges Loos gewährt werden soll, — s. Ὀρθοδ. Ὁμολ. Ἐρωτ. ριζ'. Pag. 194 seq. Jeremias a. a. O. Pag. 79; 81; Metrophanes Κεφ. ιγ'. Pag. 117 seq. Κατηχ. Pag. 65. — Vergl. Stourdza S. 79. Ueber das Fusswaschen s. *Heineccii Abbild.* III. S. 228 ff. — Gegen die 7 Sacramente erklärte sich Cyrillus Lucaris in seiner *Confessio Christianae fidei. Art.* XV. im 2. Th. des *Corp. et Synt.* Pag. 59:

Credimus Evangelica Sacramenta esse in Ecclesia, quae Dominus instituit in Evangelio, et ipsa esse duo: ampliorem numerum Sacramentorum non habemus, quia Institutor non plura tradidit.

5) S. den Lehrbegriff des Menno aus den Schriften desselben bei Schyn II. Pag. 173 seq. Pag. 183. Ebendas. die Brevis ὈΜΟΛ. *Art.* XIII. De Pedum lotione Sanctorum. Pag. 101 seq.; der Zweck des Fusswaschens ist:

ut Dominus nos quotidie in humilitate corroboret et uti nos invicem aliorum pedes lavimus, ita et ipsi complaceat, nostras animas suo sanguine ac aquis Spiritus Sancti ab omni macula et impuritate peccati emendare et depurare, ut coram Patre ipsius mundi et inculpati appareamus.

Vergl. auch Schyn II. Pag. 312, wo angegeben ist, dass das Pedilavium nicht etwa als ein Sacrament zu betrachten ist. Uebrigens findet es bekanntlich auch in den herrenhutischen Gemeinden Statt.

6) Vergl. Catech. Racov. *Cap.* III. *De Coena Domini.* Pag. 491 seq.; *Cap.* IV. *De Baptismo Aequae.* Pag. 530 seq.; hierzu aber auch §. 50. Anmerk. 9. Die arminianische Conf. s. Declar. Pag. 297. sagt: „in N. T. duo tantum sunt [sacramenta]: Baptismus sc. et sacra coena"; ebenso die mennonitische Brev. Conf. *Art.* XXX. bei Schyn I. Pag. 206; — II. Pag. 86; Brev. ὈΜΟΛ. *Art.* XI. u. XII. Pag. 100.

7) Conc. Trid. *Sess.* VII.

Can. II. Si quis dixerit, ea ipsa novae legis sacramenta a sacramentis antiquae legis non differre, nisi quia ceremoniae sunt aliae, et alii ritus externi, anathema sit.

Catech. Rom. *P.* II. erörtert in der Antwort auf *Quaest.* 9. den Unterschied zwischen den Sacramenten des alten und neuen Bundes. Unter den Sacram. veteris legis werden die Beschneidung und das Osterlamm verstanden. — S. Apologia Aug. Conf. *Art.* VII. Pag. 203. Die Conf. et Expos. brev. et simpl. im *Corp. et Synt.* Pag. 42. *Cap.* XIX; Pag. 44:

> Certe — — desierunt veteris populi Sacramenta et subrogata sunt Novi Testamenti symbola, in locum Circumcisionis Baptismus et in locum Agni Paschalis sacrificiorumque Coena dominica.

Vergl. Scot. Conf. *Art.* XXI. Pag. 121. Eccles. Belg. Conf. *Art.* XXXIV. Conf. Czeng. Pag. 155 seq. — Zu der Lehre der älteren lutherischen Kirche über die sogenannten Sacramente des alten Bundes s. *Bretschneiders* Entwickelung etc. S. 697. Not. 374. Zu der freieren Ansicht kehrte erst die neuere lutherische Kirche zurück; s. hierzu die am zuletzt angef. Orte angef. Citate. Vergl. auch *Calv. Instit. Lib.* IV. *Cap.* XIV. Pag. 347. Zwingli war durch die Vergleichung der sogenannten Sacramente des A. T. zuweit geführt worden, da er nun auch die Sacramente des N. T. nur als Symbole betrachtet wissen wollte; s. oben §. 50.

8) Die Annahme von drei Sacramenten, auf welche man in neuerer Zeit mehrmals wieder zurückgekommen ist, lässt sich weder biblisch, noch historisch begründen. Nach *Augusti's Dogm.* S. 278. sollte die Absolution doch wieder zu den Sacramenten gezählt werden; nach *Ammons Summa.* Pag. 251. dagegen die redditio animae in manus domini. Act. 7, 58; 2. Tim. 1, 12; nach *Kaisers Monogrammata.* Pag. 224. die manuum impositio und die παραδόσεις διὰ λόγου, nach *Karrers* Abhandlung: *Ist es denn so ganz erweislich, dass es nur zwei Sacramente gibt?* in *Bertholds krit. Journal.* XII. S. 342 ff. — die Busse.

§. 52.

Von der Taufe.

E. F. Eisenlohr Historische Bemerkungen über die Taufe. Tüb. 1804. (Preisschr.) *Jo. Fr. Th. Zimmermann Comment. De Baptismi origine ejusque usu hodierno* und *J. G. Reiche De Baptismatis origine et necessitate, nec non de formula baptismali Dissert. Gott.* 1816.

Nach dem symbolischen Lehrbegriff der lutherischen Kirche ist die Taufe, die dem Menschen zur Erlangung der Seligkeit nothwendig ist, die feierliche, der göttlichen Ein-

setzung gemäss vollzogene Untertauchung des Täuflings unter das Wasser, verbunden mit dem Worte Gottes, welches theils die göttliche Anordnung, theils die Taufe im Namen Gottes, theils die Verheissung der göttlichen Gnade und des ewigen Lebens in sich schliesst [2]). Durch das Wort Gottes wird die Taufe zum Sacrament und nur aus jenem folgen die heilsamen Wirkungen der Taufe [3]). Diese Wirkungen bestehen in subjectiver Hinsicht darin, dass der Mensch den h. Geist mit dessen Gaben, und mittelbar durch beides den seligmachenden Glauben empfängt, welcher die höheren göttlichen Wohlthaten, Sündenvergebung und Heiligung, verschafft; doch hebt die Taufe nur die Schuld und Strafe der Erbsünde, nicht sie selbst, auf [4]). Wer keinen Glauben an das Wort Gottes und die göttlichen Verheissungen bei der Taufe hat, dem gewährt diese die höheren Segnungen nicht [5]). In objectiver Hinsicht bewirkt die Taufe den Eintritt des Menschen in die Gemeinschaft der Christen und Anspruch auf die Wohlthaten der durch Christum bewirkten Erlösung [6]). Die Wiederholung der auf christliche Weise vollzogenen Taufe ist unzulässlich; ebenso unzulässlich ist es, die Taufe wie eine heidnische Weihe anzuwenden [7]). Die Anordnungen für den Taufritus änderte Luther mehrmals [8]).

[1]) Die Lehre von der Taufe steht mit der Lehre von der Erbsünde in engem Zusammenhange; s. §. 33. Für die ganze kirchliche Lehre von der Taufe s. Luthers Schr. *De Captivitate Babylonica Ecclesiae* lat. Ausg. *Tom.* II. *Jenae.* 1581. Pag. 270 seq. *Luthers Pred. v. d. heil. Taufe*, in dess. W. *Hall.* Ausg. X. S. 2513 ff. *Sermon vom Sacrament der Taufe*, X. S. 2593 ff.; 2613; VII. S. 1010. *Von der Taufe der Christen*, XII. S. 1485. *Pred. v. d. heil. Taufe überhaupt*, S. 2418. — *Vom fremden Glauben*, XI. S. 665 ff.; 2040 ff.; 2284 ff. — Ueber den Taufakt s. *Luthers Unterricht, wie man recht und verständlich einen Menschen zum christlichen Glauben taufen soll*, X. S. 2622. — *Das Taufbüchlein*, ebendas. S. 2625 ff.; *das Taufbüchlein aufs Neue zugerichtet*, S. 2633 ff. — — Aug. Conf. *Art.* IX. Pag. 12. Apol. *Art.* IV. Pag. 156.

[2]) Art. Smalc. *Art.* V. Pag. 329; Catech. min. *Art.* IV. Pag. 376 seq. Catech. maj. Pag. 534 seq.; 537; ebendas. Pag. 548.

über das Untertauchen bei der Taufe; *De Captiv. Babyl. Eccles.* Pag. 273:

> vellem baptizandos penitus in aquam imergi, sicut sonat vocabulum et signat mysterium, non quod necessarium arbitrer, sed quod pulchrum foret etc.

Melanchthon gebrauchte in s. *Loc. Theol. De Baptismo* abwechselnd und in gleicher Bedeutung „imergi in aquam" und „ablui;" mit den Theologen der späteren Kirche legte er auf die symb. Bedeutung des Untertauchens keinen Werth. — Das Wort Gottes schliesst theils das divinum mandatum in sich, theils die Taufe im Namen Gottes auf Vater, Sohn und h. Geist, theils die Verheissung der Gnade und des Lebens; s. Catech. maj. Pag. 536 seq.

3) Zu dem angef. Cit. aus Catech. maj. s. Luth. W. v. *Walch* I. S. 420:

> Wir sagen aber, dass an dieses schlecht Wasser ein Wort göttlicher Zusage geheftet sey. Marc. 16, 16; Joh. 3, 5. Da nun jemand dieses Wort, oder diese Verheissung wollte eine Kraft nennen, so dem Wasser der Taufe gegeben sey, wäre ich es zufrieden.

4) Catech. maj. Pag. 539; 543; 549 am Schlusse; F. C. Art. II. Pag. 828. Errores Schwencfeld. III. Die symbolische Lehre kommt stets darauf zurück, dass jene heilsamen Wirkungen der Taufe nicht unmittelbar, sondern nur mittelbar durch diese verliehen werden, und dass jene Wirkungen der Taufe zustehen, theils durch ihre innere Kraft (vi institutionis), theils durch den hiermit verbundenen göttlichen Geist. Jene innere Kraft heisst auch in der Taufe: Wort Gottes. — Ueber die Kraft der Taufe in Beziehung auf die Erbsünde s. die Cit. in §. 33. Anmerk. 2.

5) S. Anmerk. 3. Catech. maj. Pag. 540; 541; 545, wo auch gesagt ist, dass die Taufe von ihrem Wesen Nichts verliert, wenn der Mensch keinen Glauben hat, oder wenn sie gemissbraucht wird; s. fern. Pag. 547; 549.

6) Catech. maj. Pag. 535; vergl. dazu Pag. 500. Catech. min. Pag. 376. Vergl. Anmerk. 2. Luther bezog die heilsame Wirkung der Taufe sogar auch auf den Körper; s. Catech. maj. Pag. 543. Offenbar meint Luther, dass auch der Körper an der Seligkeit Theil habe, welche durch die Taufe verheissen sey.

7) Catech. maj. Pag. 549. am Schlusse; F. C. *Art.* II. Pag. 675, wo der Unterschied zwischen Getauften und Nicht-Getauften

erörtert wird. Luther hielt auch die auf christliche Weise von Laienhand vollzogene Taufe für giltig; diese Ansicht Luthers tritt noch bestimmter in seinem Bedenken über die Nothtaufe hervor; s. §. 56. Uebrigens hat der lutherische Lehrbegriff von der Taufe (wie auch der reformirte) den Vorzug vor allen anderen (s. die folgenden §§.), dass er in der Taufe nur geistige Segnungen und zwar so verspricht, dass sie auf geistige Weise gesucht und erworben werden sollen. Daher können auch in der protest. Lehre die abergläubischen Vorstellungen von der Taufe nicht Statt finden, nach welchen die Taufe auf heidnische Weise als Weihe bei leblosen Dingen angewendet wird. Eine solche Taufe verwirft Luther als ganz unstatthaft in d. Art. Smalc. *Art.* XV. Pag. 337.

8) S. Anmerk. 1. Luthers Schriften über den Taufakt.

§. 53.

Fortsetzung; Lehrbegriff der reformirten Kirche.

In der Lehre von der Taufe schliessen sich die Symbole der reformirten Kirche besonders an Calvins Lehren an, mit welchen Zwingli nicht stets übereinstimmt. Zwingli unterscheidet die äussere Taufe von der inneren oder Geistestaufe, betrachtet jene als Ritus für die Aufnahme in die christliche Gemeinschaft, als Bekenntniss des christl. Glaubens und als eine Erklärung des Täuflings, sich moralisch zu bessern [1]), diese — schon von Johannes d. Täuf. gelehrt — betrachtet er als den Akt Gottes, durch welchen Gott den Menschen an sich zieht, so dass der Mensch alle Hoffnung und alles Heil auf Christum setzt und des Heiles durch den Glauben theilhaftig wird; die Taufe des Johannes hat daher dieselbe Kraft gehabt, wie die Taufe Christi und ist mit dieser identisch, — auch nach Calvins Lehre [2]). Diese Geistestaufe kann auch ohne die äussere Taufe Statt finden; diese ist zur Erlangung der Seligkeit nicht einmal nothwendig [3]) und kein Zeichen, dass in dem Täufling schon der Glaube sey, welcher allein, auch ohne äussere Taufe, beseligt [4]). Die Taufformel behält Zwingli

zwar bei, erklärt aber, dass sie von Christus nicht ausdrücklich als solche vorgeschrieben sey [5]). Ausserdem stimmt Zwingli mit Calvin und den reformirten Symbolen im Wesentlichen überein. Der Lehre dieser gemäss wird die Taufe als ein Akt bezeichnet, durch welchen der Mensch in die Gemeinschaft der Christen trete; sie gilt also insofern als äusserlicher kirchl. Gebrauch und als Bekenntniss des christl. Glaubens [6]). Bei der Taufe muss die Formel auf Vater, Sohn und Geist gebraucht werden, doch ist es gleichviel, ob der Täufling unter das Wasser getaucht, mit Wasser besprengt, oder abgewaschen werde [7]). Der Taufe aber, die mit Wasser und mit jener Formel vollzogen wird, wohnt eine übernatürliche Kraft bei, denn sie bewirkt die Vergebung der Sünden (wenn sie auch die Erbsünde selbst nicht vollständig aufhebt), sie bewirkt die Zurechnung der Gerechtigkeit Christi, die Gnade des h. Geistes, Vereinigung mit Christus, Heiligung zu einem neuen Leben; daher ist die Taufe in subjectiver Hinsicht ein Bad der Wiedergeburt [8]). Jene Kraft erhält die Taufe durch die Wirksamkeit des göttl. Geistes. Dass die Wirksamkeit jener Kraft vom Glauben des Täuflings abhänge, wird von Calvin ausdrücklich gelehrt, weniger von den Symbolen der reformirten Kirche, und die Behauptung, dass mehre (in der lutherischen und catholischen Kirche) herrschende Gebräuche zu einer vollkommenen Taufe nothwendig seyen, wird von mehren Symbolen verworfen [9]). Die Vollziehung des Taufaktes kommt nur den Dienern der Kirche zu (über die Nothtaufe s. §. 56.) und die Kraft der Taufe gewinnt weder, noch verliert sie etwas durch die Würdigkeit oder Unwürdigkeit des Dieners der Kirche [10]). Die Wiedertaufe wird entschieden verworfen [11]).

[1]) S. §. 50. Anmerk. 1. Auf den Unterschied zwischen der äusseren und der Geistestaufe macht Zwingli im *Lib. De Baptismo.* Pag. 60(b) aufmerksam. Im *Comment. de vera et falsa relig.* sagt er Pag. 199(b):

Est — spiritus s. Baptismus duplex. Alter, quo omnes irrigan-

tur interne, qui Christo fidunt. — Alter spiritus s. Baptismus exterior est, atque baptismus aquae. — — Atque iste posterior spiritus s. Baptismus non est necessarius, sed superior sic est necessarius, ut, nisi detur, nemo salvus fiat.

Vergl. *Lib. de Baptismo.* Pag. 64 (b); *Epistola ad Principes Germaniae*; Pag. 545; 545 (b); *De Peccato originali Declaratio*, in *Opp.* II. Pag. 122. — *Lib. de Baptismo.* Pag. 71 (b):

Constat ergo externum illum baptismum, qui per aquam fit, ad animarum purificationem nihil conferre: quapropter idem hic ceremonia tantum est, signum scilicet externum, quo indicatur hominem aliquem Christo Jesu Domino nostro adductum, insitum et initiatum esse adeo, ut jam non sibi, sed Christo vivere et illius exemplar sequi velit.

Die Taufe bezweckt daher überhaupt nur (*Zw. De vera et falsa religione.* Pag. 181 (b): „ut nova creatura simus. — Amoliamur ergo tenebrarum opera et induamur lucis armis" etc. S. hierzu auch die Pag. 69. von Zwingli gegebene Erörterung: „Ut enim Christus a mortuis resurrexit" etc. Zwingli verwirft daher überhaupt die Lehre derer, welche behaupten (*Lib. De Baptismo.* Pag. 63):

signa in hunc finem data esse, ut fidem internam confirment, et id, quod edocti sumus, aut quod nobis promissum est, ceu sigillo quodam infallibili obsignent. Qui haec tradidere, a vero longissime aberrarunt. — Impossibile enim est, ut res aliqua externa fidem hominis internam confirmet et stabiliat. Nec enim ab externis fides ipsa originem ducit, sed a Deo animos nostros trahente proficiscitur.

Vergl. auch die Parallele zwischen Taufe und Abendmahl in der *Responsio Zwinglii ad Libellum Doctoris Struthionis*, in *Zw. Opp.* II. Pag. 313; — die folg. Anmerk.

2) Ueber die Geistestaufe erklärt sich Zwingli bes. im *Lib. de Baptismo.* Pag. 61 seq. Hier sagt er:

Spiritu baptizare est interna virtute animum hominis docere, attrahere et Deo ipsi conjungere.

Dens. Sinn von der Geistestaufe legt Zwingli im *Comment. De vera et falsa religione* in *Opp.* II. Pag. 178. dar. Im *Lib. de Bapt.* Pag. 61. bezeichnet er sie nur als einen Akt Gottes:

Spiritu baptizare non hominis, sed Dei opus est, qui solus pro suae sapientiae consilio quemcunque et quandocunque libuerit, spiritu s. baptizare consuevit.

Von dieser Geistestaufe (vergl. hierzu *K. Ludw. Ziegler Ueber die Johannestaufe, als unveränderte Anwendung der jüdischen Pro-*

selytentaufe und über die Taufe Christi, als Fortsetzung der Johannestaufe, in dess. *theolog. Abhandlungen*. II. *No.* 3. *Gött.* 1804; ausserd. §. 54. Anmerk. 10.) sagt Zwingli a. a. O. Pag. 62:

> Internus ergo spiritus s. baptismus est divinae virtutis operatio, qua animos nostros instituit et interna quadam vi attrahens facit, ut in Christo Jesu omnem consolationis spem et tutissimum salutis praesidium situm habeamus. Hunc baptismum nemo, praeter unum solumque Deum conferre potest, nemo etiam sine hoc salutem aeternam consequitur: etiamsi vero alterae illae baptismi species, utpote quae in aquarum aspersione et verbi externi doctrina sitae sunt, nusquam adsint, fieri tamen potest, ut salus hominibus contingat etc.

Vergl. auch *Zw. De vera et falsa religione Comment.* in *Zw. Opp.* II. Pag. 199 seq.; *Amica Exegesis, i. e. Expositio Eucharistiae Negotii ad Martinum Lutherum*. Pag. 358. Zwingli spricht seine Ueberzeugung von der Identität der Taufe des Johannes mit der Taufe Christi an verschiedenen Stellen seiner Schriften aus; *De Baptismo, Anabaptismo et Parvulorum vel Infantium Baptismo. Tract.* I. (in *Zw. Opp.* II. Pag. 56 seq.). Wie jedoch Zwingli seine Meinung verstanden wissen wollte, ergibt sich aus seiner bündigen Erklärung in seiner *Responsio ad Baltazaris Huebmer Pacimontani Libellum de Baptismo* (*Zw. Opp.* II. Pag. 99) Pag. 101; aus d. *Commentarius De vera et falsa religione* (in *Opp.* II. Pag. 158 seq.; Pag. 200). Zwingli sucht aber auch in seinem Buche *De Baptismo* a. a. O. Pag. 77. den Beweis zu führen, dass Johannes auf Vater, Sohn und Geist getauft habe; s. hierzu Anmerk. 4. Auch in Calvins Institutionen *Lib.* IV. Pag. 351. ist auf die Taufe des Johannes Rücksicht genommen; sie ist von ihm als identisch mit der Taufe der Apostel dargestellt. Zugleich wird die Meinung derer, welche dennoch eine Verschiedenheit zwischen der Taufe Johannis und der Apostel annehmen, von Calvin a. a. O. ausdrücklich widerlegt, und indem er im Folgenden (Pag. 353) die Ansicht bestreitet, als ob der Apostel Paulus in Ephesus mehre Bekenner Jesu, die „auf Johannes Taufe" getauft waren, wiedergetauft habe (vergl. Apostelgesch. 19, 1 ff.), erklärt er: „Ego autem concedo, fuisse illud verum Joannis Baptisma, et unum idemque cum Christi Baptismate: sed rebaptizatos nego." Melanchthon sagt aber in seinen *Loc. Theolog.* Pag. 382:

> Etsi igitur differentia erat in hoc articulo, Joannes de passuro Christo, Apostoli de passo et resuscitato praedicant, tamen ministerium fuit idem et effectus eosdem habuit in credentibus.

Vergl. *Luthers Werke. Hall.* Ausg. X. S. 2543 ff.; 2584. Weder

in den symbolischen Schriften der lutherischen, noch in den Symbolen der reformirten Kirche — mit Ausnahme der Confessio et Expositio brevis et simplex — findet sich eine Andeutung, noch weniger eine bestimmte Erklärung, welche die eine, oder andere von den dargestellten Ansichten über das Verhältniss der Taufe des Johannes zur Taufe Christi angenommen hätte. Das Tridentinum konnte daher jene Ansichten nur als die subjectiven Vorstellungen einzeler protestantischer Theologen verurtheilen, konnte sie aber auch als Gesammteigenthum der protestantischen Kirche betrachten, da sie von den bedeutenden Männern derselben ausgesprochen und vertheidigt wurden. — Merkwürdig ist Luthers Ansicht in s. Werken. *Hall.* Ausg. X. S. 2613, wo es heisst:

> Das Gesetz hat eine Taufe des Fleisches; Johannes eine Taufe der Busse; Christus aber eine Taufe der Gnade. Unter diesen ist Christi Taufe allein Sacrament. — Johannes taufte nicht blos darum, weil die Taufe in Absicht auf die zukünftige Taufe Christi eingeführt werden sollte, sondern damit er sowohl seinem eigenen Amt ein Genügen *thun*, als auch durch den Buchstab des Gesetzes gedemüthigte Seelen zu Christo führen möchte. Es scheinet, das Christus die Taufe Johannis nicht entkräftet und abgeschafft, sondern vielmehr vermittelst des hinzugefügten Wortes der Verheissung vollkommen gemacht habe. Um deswillen haben *diejenigen*, die bereits von Johanne getauft waren, noch einmal mit Christi Taufe getauft werden müssen.

Vergl. auch *Hall.* Ausg. I. S. 1571. §. 135 — 139; 146; VII. S. 1010 ff.; XII. S. 1485 ff.; 2418 ff.

3) Schon aus den in den vorhergeh. Anmerkk. angef. Citaten ergibt es sich, dass der Mensch, nach Zwinglis Ansicht, auch ohne die Taufe mit Wasser selig werden kann; s. insbes. hierzu noch *De Baptismo Lib.* a. a. O. Pag. 62, und darüber, dass die Taufe mit Wasser gar keinen Einfluss auf die Reinigung von Sünden habe, Pag. 70. In der *Resp. ad Baltaz. Hubmer Pacimont. Lib. de Bapt.* erklärt Zwingli (Pag. 105): „Quodsi baptismi tanta virtus est, ut a peccatis abluere possit, Christus utique frustra est mortuus." — Offenbar legt Zwingli, nach d. angef. Cit., dem Wasser im Sacrament der Taufe keine besondere Kraft bei, Luther zwar auch nicht, aber doch dann, wenn es mit dem Worte Gottes verbunden ist. Hiergegen erklärte sich Zwingli in den bestimmtesten Ausdrücken im *Lib. de Bapt.* Pag. 70 (b).

4) Vergl. Anmerk. 1. am Schl.; Anmerk. 2. und 3. *Lib. de Bapt.* Pag. 61 (b):

— Aquae ergo baptismus illis quoque, qui fide nondum fuerunt praediti, collatus est, et qui infideles erant, eundem receperunt; — hodie quoque quam plurimos invenire licet, qui baptismi signum recipiunt, cum ab omni fide sint alienissimi. Interim tamen externo baptismi signo et verbi praedicatione inaugurantur. Patet ergo nequaquam necessarium esse, ut omnes baptismorum species simul concurrant: si enim hoc admiserimus, jam fidelem quoque fieri eum dicemus, qui baptismi aqua adspersus fuerit; quod quam stultum et ineptum sit dicere, nemo non videt. — *De peccato orig. Declaratio.* Pag. 122. Signa igitur nihil, quam externae res sunt, quibus nihil in conscientia efficitur, fides autem sola est, qua beamur: ea vero fides, quae Dei promissis veraciter ac firmiter haeret.

5) *Zw. De Baptismo Liber.* Pag. 66:
Baptizare in nomen patris et filii et spiritus sancti est, eos Deo patri, filio et sancto spiritui initiare, consecrare et obstringere, qui prius hinc inde dispersi — i. e. Deo destituti errabant. —— Christus Jesus baptismi formulam, qua uteremur, his verbis non instituit, quemadmodum Theologi hactenus falso tradiderunt. Quod ipsum apostolorum exemplo facile probari potest. — Omnis autem erroris hujusmodi fons et origo fuit, quod haec Christi verba formam esse vellent, quam inter baptizandum apostoli et illorum successores adhiberent: cum tamen Christus hoc loco aliud agens hoc unum praecipiat, ut tam doctrina quam externo signo baptismi uni solique Deo, patri nimirum, filio et sancto spiritui omnes gentes adducantur et huic uni certa fide obstricti vivant. Quapropter cum haec verba veluti formulam quandam a Christo praescriptam esse falso arbitrarentur, nunquam sese ex discipulorum facto, qui in nomen Jesu baptizarunt, extricare potuerunt. Discipuli enim alia formula, quam Christus (ut ipsis videbatur) praecepisset, baptismum conferebant.

6) Vergl. die Stellen aus Zwinglis Schriften in Anmerk. 1. — Calvin erklärt in s. *Institut. Lib.* IV. *Cap.* XV. Pag. 349:
Baptismus signum est initiationis, quo in Ecclesiae cooptamur societatem, ut, Christo insiti, inter filios Dei censeamur. Porro in hunc finem nobis a Deo datus est — primum ut fidei nostrae apud se, deinde ut confessioni apud homines serviret.
S. auch Pag. 352. und hierzu die Confessio et Expos. brevis et simplex *Cap.* XX. im *Corp. et Synt.* Pag. 46. — Die Gall. Conf. nennt die Taufe in *Art.* XXXV. Pag. 85. a. a. O.: fidei et resipiscentiae sacramentum; und die Angl. Conf. erklärt Pag. 94, dass

von der Taufe Niemand zurückgehalten werden dürfe, „qui velit profiteri nomen Christi." — Die Art. XXXIX. führen Pag. 104. im *Art.* XXVII. die Taufe an als „signum ac discriminis nota, qua Christiani a non Christianis discernantur." Die Eccles. Belg. Conf. erwähnt im XXXIV. Art Pag. 143, dass die christliche Taufe die Stelle der Beschneidung eingenommen habe, und fügt, in Beziehung auf jene, hinzu: „quo in Dei Ecclesiam recipimur et a cunctis aliis gentibus ac peregrinis omnibus religionibus segregamur." Aehnlich die anderen Symbole.

7) Calvin sagt in s. *Instit.* a. a. O. Pag. 354, dass es zu einer vollständigen Taufe gehöre: „Catechumenum baptizari in nomen Patris et Filii et Spiritus sancti;" auf die ein- oder dreimalige Untertauchung oder Besprengung komme Nichts an; Pag. 353. Auf den Ritus des Abwaschens, Besprengens oder Untertauchens nimmt kein Symbol der reformirten Kirche besonders Rücksicht, offenbar, weil Calvin den Ritus als ein Adiaphoron dargestellt und die Wahl freigegeben hatte, obschon er dem Untertauchen den Vorzug zu geben scheint. Die Ecclesiarum per Helvet. Confessio Pag. 70. gebraucht, bei Erwähnung der Kindertaufe, den Ausdruck tingere und spricht sich also für die in der protest. Kirche überhaupt gebräuchliche Sitte des Benetzens aus. Zwingli scheint für das Untertauchen bei der Taufe sich ausgesprochen zu haben (*Lib. De Baptismo.* Pag. 69) und vergleicht das Heraustreten aus dem Bade der Taufe mit der geistigen Auferstehung.

8) Vergl. Zwinglis Ansicht in Anmerk. 2. und 3. — Calvin erklärt sich in s. *Instit.* über die Kraft der Taufe auf folgende Weise (Pag. 349 seq.):

Hoc primum est, quod nobis a Domino proponitur, ut symbolum sit nostrae purgationis ac documentum: vel — instar signati cujusdam diplomatis, quo nobis confirmet, peccata nostra omnia sic deleta, inducta, obliterata esse, ne unquam in conspectum suum veniant, ne commemorentur, ne imputentur. — Pag. 350: Alterum etiam fructum affert [Baptismus], quia nostram in Christo mortificationem nobis ostendit et novam in eo vitam. — Et hoc sensu — [vocatur] lavacrum regenerationis et renovationis. Itaque primum gratuita peccatorum venia et justitiae imputatio nobis promittitur, deinde Spiritus sancti gratia, quae nos in vitae novitatem reformet. — Postremo et hanc e Baptismo utilitatem fides nostra accipit (vergl. hierzu Calv. *Inst.* Pag. 352), quod certo nobis testificatur, non modo in mortem et vitam Christi nos insitos esse: sed sic ipsi Christo unitos ut omnium ejus bonorum participes simus.

Hieraus folgt aber noch nicht, dass die Taufe eine vollkommene Seelenreinheit bewirke, um so weniger, da durch die Taufe die Erbsünde in dem Menschen doch nicht ganz aufgehoben wird; s. Calv. *Inst.* Pag. 351; 352. An die Erklärungen Calvins schliessen sich die Lehrsätze der symbolischen Schriften der reformirten Kirche, doch meistentheils viel weniger ausführlich, an. Die Confess. et Expos. brev. et simplex erklärt *Cap.* XX. a. a. O. Pag. 46:

> baptizari in nomine Christi est inscribi, initiari et recipi in foedus atque familiam adeoque in haereditatem filiorum Dei, imo jam nunc nuncupari nomine Dei, i. e. appellari filium Dei, purgari item a sordibus peccatorum et donari varia Dei gratia, ad vitam novam et innocentem. Baptismus ergo in memoria retinet et reparat ingens Dei beneficium, generi mortalium praestitum. — Nam intus regeneramur, purificamur et renovamur a Deo per Spiritum sanctum: foris autem accipimus obsignationem maximorum donorum in aqua, qua etiam maxima illa beneficia repraesentantur et veluti oculis nostris conspicienda proponuntur. Ideoque baptizamur, i. e. abluimur, aut aspergimur aqua visibili. Aqua enim sordes mundat, deficientia et aestuantia recreat, et refrigerat corpora. Gratia vero Dei haec animabus praestat et quidem invisibiliter et spiritualiter.

Vergl. Eccles. per Helvet. Confess. *Art.* XX seq. Pag. 70; Gall. Conf. *Art.* XXXV. Pag. 85; Angl. Conf. Pag. 94; Art. XXXIX. in *Art.* XXVII. Pag. 104; Scot. Conf. Pag. 121, wo die Ansicht, dass die Sacramente „nil aliud quam mera et nuda signa esse," ausdrücklich abgewiesen wird. Die Eccles. Belg. Conf. *Art.* XXXIV. Pag. 143. bezieht sich offenbar auf Calvins Erklärungen in dess. *Inst. Lib.* IV. *Cap.* XV. Pag. 351; im orthodox-kirchlichen Sinne erklärt sich auch die Conf. Tetrap. *Cap.* XVII. Pag. 192.

9) Vergl. Zwinglis Ansicht in den Anmerkungen 2. 3. u. 4. Dass die Sacramente, also auch die Taufe, von dem göttlichen Geiste ihre Kraft erhalten, darüber s. §. 50. mit den Anmerkungen daselbst; ferner insbesondere die vorhergehende Anmerkung. Dass von dem Glauben die Wirksamkeit der heilsamen Kraft der Taufe abhängt, darin stimmt Zwingli (a. a. O.) mit Calvin überein. Calv. *Inst. Lib.* IV. *Cap.* XV. Pag. 352: „Caeterum ex hoc Sacramento [sc. Baptismi], quemadmodum ex aliis omnibus, nihil assequimur nisi quantum fide accipimus." Vergl. Pag. 353; ferner Conf. et Expos. brev. et simpl. a. a. O. Pag. 47; Helv. Conf. Pag. 70. Auch die Conf. Basil. hatte erklärt (Pag. 74), dass die Abwaschung von den Sünden in der Taufe nur durch den Vater, Sohn und heil. Geist bewirkt wird, doch wird die vera fi-

des in dem Menschen dabei nicht ausgeschlossen. Vergl. ferner Scotic. Conf. Pag. 121; Conf. Czengen. Pag. 155; in der Conf. Tetrap. *Art.* XVII. Pag. 192. heisst es: „Absque fide enim impossibile est placere Deo, et gratia servamur, non nostris operibus. — In Beziehung auf den Taufakt, wie dieser in der lutherischen Kirche vollzogen werden solle, s. *Luthers Unterricht- u. Taufbüchlein* a. ob. a. O.; namentlich verwarf die reformirte Kirche vom Anfang an mehre Gebräuche, welche die lutherische Kirche aus der catholischen bei sich aufgenommen hatte. Die Erklärungen der Reformirten in Beziehung auf den Taufakt sprechen sich, nach dem Vorgange Zwinglis und Calvins, dahin aus, dass diejenige Taufe, welche mit Wasser und im Namen des Vaters, Sohnes und h. Geistes vollzogen sey, als eine vollkommene Taufe angesehen werden müsste; s. *Zw. Lib. De Baptismo* a. a. O. Pag. 83 (b). Zwingli weist dabei ausdrücklich darauf hin (gegen die Wiedertäufer), dass hieraus keinesweges sich die Nothwendigkeit einer Wiedertaufe ergebe. Hierzu s. die Erklärungen Calvins in dessen *Inst. Lib.* IV. *Cap.* XV. Pag. 353. Die Conf. et. Expos. brevis et simpl. a. a. O. Pag. 47. sagt:

> Credimus perfectissimam esse baptizandi formam, qua Christus ipse baptizatus est et qua baptizarunt Apostoli. Ergo quae humana inventione postea adjecta et usurpata sunt in Ecclesia, non arbitramur necessaria esse ad perfectionem Baptismi: *cujus* generis est Exorcismus, usus item ardentis luminis, *olei, salis*, sputi et similium rerum, ut quod Baptismus singulis annis pluribus ceremoniis bis consecratur.

Die Angl. Conf. stimmt überhaupt der schon von Augustin (*Ep. ad Januarium.* 119) ausgesprochenen Klage über die vielen unnützen Ceremonien bei und verwirft sie. Vergl. Scot. Conf. Pag. 123.

10) Dass die Vollziehung des Taufaktes nur den Dienern der Kirche zugestanden wird, steht in offenbarem Gegensatz zur lutherischen und catholischen Kirche, welche die Nothtaufe gestatteten; vergl. §. 56. Calvin sagt deshalb in s. *Inst.* a. a. O. Pag. 354: „perperam fieri, si privati homines Baptismi administrationem sibi usurpent;" vergl. Pag. 352. Wie Calvin den Einwand beseitigte, dass ein periculum in mora die Taufe von Laienhand erheischen könnte, darüber s. §. 56. Conf. et Expos. brev. et simpl. *Cap.* XVIII. Pag. 39. *Cap.* XX. Pag. 47: „Docemus, Baptismum in Ecclesia non administrari debere a mulierculis, vel ab obstetricibus. Anglic. Conf. Pag. 91; Scot. Conf. *Art.* XXII. Pag. 122; Eccles. Belg. Conf. *Art.* XXXIV. Pag. 143.

11) Das Verwerfen der Wiedertaufe wird von Zwingli sehr ausführlich und nachdrücklich im *Lib. De Baptismo.* Pag. 81 seq. ausgesprochen; von Calvin in s. *Inst. Lib.* IV. *Cap.* XV. Pag. 353; ebenso von Conf. et Expos. brev. et simpl. *Cap.* XX. Pag. 47; Gall. Conf. *Art.* XXXV. Pag. 85; Eccles. Belgic. Conf. *Art.* XXXIV. Pag. 144:

— credimus — semel unico baptismo illo, qui in posterum non iteretur, baptizari debere: cum ne nasci quidem bis possumus. — Anabaptistarum itaque errorem detestamur, qui unico et semel suscepto baptismo contenti non sunt.

§. 54.

Fortsetzung. Lehrbegriff der römischen und griechischen Kirche.

Die römische Kirche erklärt: die Taufe ist das Sacrament der Wiedergeburt durch das Wasser in dem Worte und nur dadurch wird sie zum Sacrament, wenn das Wort des Herrn zum Wasser kommt; mit beiden ist das Chrisma zu verbinden [1]). Die Taufformel lautet: Ich taufe dich im Namen des Vaters, Sohnes und h. Geistes [2]). Die Taufe ist vollständig, mag der Täufling unter das Wasser getaucht, oder mit dem Wasser begossen, oder besprengt werden, gleichviel ob ein- oder dreimal [3]). Die Kraft der Taufe erstreckt sich unmittelbar auf den Menschen, indem sie die Erbsünde, nach ihrem ganzen Stoffe und Wesen, in ihm tilgt; in dem Getauften bleibt zwar noch die böse Neigung zur Sünde, sie hat aber nicht die Beschaffenheit der Sünde. Die Taufe bewirkt auch die Aufhebung aller Schuld und Strafe für die Erbsünde, erfüllt das Gemüth mit der göttl. Gnade, drückt ihm einen untilgbaren Charakter auf, und macht den Menschen zum Erben des ewigen Lebens. Hieraus ergibt sich aber auch die Nothwendigkeit der Taufe zur Erlangung der Seligkeit [4]). Diese Kraft empfing das Sacrament von dem Leiden Christi [5]). Mit der Taufe ist die Aufnahme in die christl. Kirche verbunden [6]). Die Wiederholung der kirchlichen Taufe, selbst wenn sie von Ketzern oder Nichtchristen vollzogen wird, ist unzulässig [7]).

Um aber getauft zu werden, ist es nothwendig, seinen Willen, sich taufen zu lassen, zu erklären und den Glauben zu haben; jenen vertritt bei Kindern die Kirche oder der Pathe, diesen entweder das Elternpaar, oder die Kirche; ebenso nothwendig ist die Busse [8]). Die Vollziehung des Taufaktes ist vorzugsweise ein priesterliches Amt; auch das Rituelle bei der Taufe hat seine Bedeutung [9]). Zwischen den Dominicanern und Franziscanern wurde ein Streit über die Kraft der Taufe geführt, indem jene die Kraft, welche die Taufe habe, in diese selbst legten, diese aber die Kraft der Taufe als eine derselben beigegebene Geisteskraft auffassten. Auch hat das Tridentinum die persönliche Meinung Zwinglis, dass die Taufe des Johannes dieselbe Kraft gehabt habe, wie die Taufe Christi, als allgemeine Meinung der Protestanten verworfen [10]). — Die griechische Kirche bezeichnet die Taufe als die Wiedergeburt aus Wasser und Geist, die, eingesetzt von Christus, durch ein dreimaliges Untertauchen unter das Wasser und durch die Formel: im Namen des Vaters, Sohnes und des heil. Geistes, vollzogen wird. Als ein wesentlicher Theil des Taufritus wird die Salbung betrachtet [11]). Der Taufe, als Wiedergeburt, wird die Kraft zugetheilt, die Erbsünde und selbst die wirklichen Sünden des Menschen im Leben zu tilgen, den Menschen zu erneuern in Gerechtigkeit und Heiligkeit, und zu einem Gliede des Christenthums zu machen. Hieraus ergibt sich die Nothwendigkeit der Taufe zur Seligkeit [12]). Von dem Täufling wird gefordert, dem Teufel zu entsagen, den Glauben zu haben und zu bekennen, doch kann auch der Glaube der Pathen als stellvertretend angesehen werden [13]). Nur der Priester darf die Taufe vollziehen, die aber auch nicht wiederholt werden kann, wenn sie selbst von Ketzern nach der kirchlich vorgeschriebenen Weise überhaupt vollzogen worden ist [14]).

[1]) Für die ganze Lehre von der Taufe s. *Idea Biblica* etc. *delin.* Fr. Oberthür. II. Pag. 79 — 147. — Concil. Trident.

Sess. VII. mit den negativen Bestimmungen. Catech. Rom. *P.* II. *Cap.* II. Pag. 219:

Quaest. 4. *Quae est Baptismi definitio?* Baptismum esse sacramentum regenerationis per aquam in verbo. — *Quaest.* 5. *Qua ratione Baptismi sacramentum perficitur?* — ablutione, cui ex Domini Salvatoris instituto certa et solennia verba necessario adhibentur; — quod — Augustini testimonio demonstratur: *Accedit verbum ad elementum et fit Sacramentum.* — Tunc enim Sacramentum Baptismi dicendum est, cum aqua ad abluendum aliquem additis verbis, quae a Domino instituta sunt, reipsa utimur.

Vergl. zu dem, was a. a. O. über die Taufe des Johannes gesagt ist, Concil. Trident. *Sess.* VII. *Can.* I. — Catech. Rom. *P.* II. *Cap.* II. *Quaest.* 8. Ueber die Anwendung des Chrisma s. die Antwort auf *Quaest.* 9.

Quaest. 57. *Quam ob rem baptizati caput mox Chrismate inungitur?* — ut intelligat, se ab eo die Christo — conjunctum esse atque ejus corpori insitum, et ea re Christianum a Christo — appellari.

2) Catech. Rom. *P.* II. *Cap.* II.

Quaest. 10. *Quare — Baptismi forma clare est exponenda?* Pastores docebunt, hanc esse perfectam et absolutam Baptismi formam: *Ego te baptizo in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti.* Ita enim a Domino — traditum est. — Neque enim sola Filii persona — hic est, qui baptizat, sed simul omnes sanctae Trinitatis personae ad Baptismi Sacramentum operantur. Quod autem in nomine, non in nominibus dictum est, hoc plane declarat unam Trinitatis naturam et divinitatem.

S. auch *Quaest.* 11., wo über die in der griechischen Kirche gebräuchliche Formel gesprochen wird; s. Anmerk. 11. Ueber die Meinung der römischen und griechischen Kirche spricht *Luther De Captiv. Babyl. Eccl.* Pag. 272.

3) Catech. Rom. a. a. O.

Quaest. 13. *Quo pacto — fieri debet ablutio?* — qui hoc Sacramento initiari debent, vel in aquam merguntur, vel aqua in eos infunditur, vel aquae adspersione tinguntur. Ex his autem ritibus quicunque servetur, Baptismum vere perfici credendum est. — *Quaest.* 14. — Utrum unica an trina ablutio fiat, nihil referre existimandum est. — S. auch die Antw. auf *Quaest.* 15.

4) S. die Lehre der römischen Kirche über die Erbsünde in §. 34; über die Erlösung in Beziehung auf die Erbsünde in §. 41. Anmerk. 1.; das Cit. aus Catech. Rom. *Quaest.* 31. in Anmerk. 2; die Antw. auf *Quaest.* 32. sagt:

Fateri quidem oportet — in baptizatis concupiscentiam vel fomitem remanere, sed illa vere peccati rationem non habet.

S. hierzu auch Concil. Trident. *Sess.* VII. *Can.* X. Die Aufhebung aller Schuld und Strafen für die Erbsünde wird als die zweite Wirkung der Taufe angegeben; Catech. Rom. a. a. O. in der Antw. auf *Quaest.* 33:

In Baptismo non solum peccata remittuntur, sed peccatorum etiam et scelerum poenae omnes a Deo benigne condonantur *).

Weshalb nach der Taufe nicht sogleich „integrae naturae status" wiederhergestellt wird, erklärt die Antwort auf *Quaest.* 36. Die dritte Wirkung der Taufe ist die Verleihung der göttl. Gnade; daher leitet auch der Catech. Rom. in der Antw. von *Quaest.* 17. die Folgerung, dass das Sacrament der Taufe mit der heiligsten Ehrfurcht betrachtet werden müsse; diess werde von den Gläubigen um so mehr geschehen, wenn sie bedenken:

singulis, cum baptizantur, intima Spiritus s. virtute donari atque impertiri. — *Quaest.* 38. — Animus noster divina gratia repletur, qua justi et filii Dei effecti, aeternae quoque salutis haeredes instituimur.

Ueber die gratia s. §. 43. Anmerk. 6.; dazu s. Catech. Rom. a. a. O. die Antw. auf *Quaest.* 39. Als die vierte Wirkung der Taufe wird in d. Antw. auf *Quaest.* 41. der „character, qui ex anima deleri nunquam potest," angegeben. Die fünfte Wirkung ist nach der Antw. auf *Quaest.* 44: „quod caeli aditum, *propter peccatum prius interclusum*, unicuique nostrum patefecit." Hieraus ergibt sich schon die Nothwendigkeit der Taufe für jeden Christen; sie wird noch besonders in der Antw. auf *Quaest.* 25. und im Conc. Trident. *Sess.* VII. *Can.* V. hervorgehoben.

5) In der Antwort des Catech. Rom. auf *Quaest.* 16. *Christusne Baptismum ante, an post passionem instituit?* heisst es: „ut hoc Sacramentum, etsi ante passionem institutum fuerit, a passione tamen, quae omnium Christi actionum tanquam finis erat, vim et efficaciam duxisse credendum sit."

---

*) Ueberhaupt scheint die römische Kirche die ganze Kraft und das Verdienst Christi in die Taufe zu setzen, so dass Alles, was nach der Taufe für den Menschen erworben werden müsse, durch den Menschen selbst und ohne das Verdienst Christi zu erwerben sey. In Beziehung auf diese Ansicht der römischen Kirche sagt *Luther De Captivitate Babyl.* Pag. 271: Atque id, ni fallor, volunt, qui obscure dicunt, Baptismum esse primum et fundamentum omnium Sacramentorum, sine quo nullum queat aliorum obtineri.

6) Vergl. d. Cit. in Anmerk. 4. und die Antw. auf *Quaest.* 28.

7) Die selbst von Ketzern und Nichtchristen im Namen des Vaters, Sohnes und h. Geistes vollzogene Taufe ist giltig und nicht zu wiederholen; s. Conc. Trident. *Sess.* VII. *Can.* IV; XI. Catech. Rom. *P.* II. *Cap.* II.

Quaest. 18. — Extremus ordo illorum [qui Baptismum administrare possunt] est, qui, cogente necessitate, sine solennibus ceremoniis baptizare possunt: quo in numero sunt omnes etiam de populo, sive mares, sive foeminae, quamcunque illi sectam profiteantur. Nam et Judaeis quoque infidelibus et haereticis, cum necessitas cogit, hoc munus permissum est: si tamen id efficere positum eis fuerit, quod Ecclesia Catholica in eo administrationis genere efficit.

Da die Taufe einen Character indelebilis verleiht, folgt (*Quaest.* 41.) „Baptismi Sacramentum nulla ratione iterandum esse." S. auch (für Casualfälle) die Antw. auf *Quaest.* 42. u. 43.

8) Catech. Rom. *Quaest.* 30. *Quomodo affecti esse debent, qui sunt baptizandi?* Inprimis opus est, ut velint propositumque sit illis, Baptismum suscipere; nam — aequum est — illis tantum, qui sponte sua et libenti animo accipiunt, Baptismum praeberi. — Nec vero in pueris quoque infantibus eam voluntatem deesse existimandum est, cum Ecclesiae voluntas, quae pro illis spondet, obscura esse non possit. — — Verum praeter Baptismi voluntatem fides etiam ea ratione, qua de voluntate dictum est, ad consequendam Sacramenti gratiam, maxime necessaria est. — Deinde ut quemlibet admissorum scelerum et male actae vitae poeniteat, atque ut idem in posterum a peccatis omnibus abstinere statuat, opus est. — *Quaest.* 56. — Cum jam Baptismum administrare oportet, quaerit sacerdos ab eo, qui baptizandus est, num baptizari velit? quo quidem per se vel ejus nomine, si infans sit, patrino annuente, statim in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti salutari aqua eum abluit.

S. auch d. Antw. auf *Quaest.* 22; 23; 24; 27.

9) Catech. Rom. a. a. O. *Quaest.* 45—60. — Von wem die Taufe vollzogen werden kann, darüber sprechen die Antworten auf *Quaest.* 18. u. 19. und von den Zwecken, den Pflichten und von der Zahl der Pathen die Antworten auf die *Quaest.* 20—24. Ueber d. Kindertaufe, d. Exorcismus u. Nothtaufe s. §. 56.

10) Auf diesen Streit weist Luther hin in d. *Art. Smalc.* Art. V. Pag. 329; s. *Münschers Dogmengesch. von D. v. Cölln.* §. 138 f. mit d. Beweisstellen daselbst. — Concil. Trident. *Sess.* VII. *Can.* I.:

Si quis dixerit, baptismum Joannis habuisse eandem vim cum baptismo Christi, anathema sit.

11) Die Ὀρθοδ. Ὁμολ. bezeichnet die Taufe in der Antw. auf Ἐρωτ. ρβ'. Pag. 166. als ἀναγέννησιν ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος. Hier wird die Taufe überhaupt definirt:

Τὸ βάπτισμα εἶναι μία ἔκπλυσις καὶ ἀναίρεσις τοῦ προπατορικοῦ ἁμαρτήματος· διὰ τῆς τρίτης καταδύσεως εἰς τὸ ὕδωρ, λέγοντος τοῦ ἱερέως τὰ λόγια τοῦτα· εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς ἀμήν· καὶ τοῦ Υἱοῦ ἀμήν· καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος ἀμήν·

S. hierzu, so wie über die Salbung, *Heineccii Abbildung* etc. II. S. 244; s. Jeremias im erst. Respons. in den *Act. Wurtemberg.* Pag. 63, wo nicht blos dieselbe Taufformel, doch ohne Hinzufügung des „Amen" angeführt, sondern auch die dreimalige Untertauchung gelehrt wird; Metrophanes Critopulus Κεφ. η'. Pag. 87 seq.; Stourdza S. 79 ff.; Κατηχ. ἢ Ὀρθοδ. Διδασκ. Pag. 55. drückt sich ganz im Sinne von Metrophanes Pag. 86. aus und lehrt, dass der Priester bei dem jedesmaligen Untertauchen sprechen soll:

Βαπτίζεται ὁ Δοῦλος τοῦ Θεοῦ · · · εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Πατρός· Ἀμήν. Εἰς τὴν δευτέραν [κατάδυσιν] καὶ τοῦ Υἱοῦ. Ἀμήν. Εἰς τὴν τρίτην καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος. Ἀμήν· νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.

Durch die Salbung werden (Pag. 57) τὰ χαρίσματα τοῦ ἁγίου πνεύματος verliehen.

12) S. das erste Citat in der vorhergeh. Anmerk.; Ὀρθοδ. Ὁμολ. Ἐρωτ. ρβ'. stellt dann noch besonders als Wirkung der Taufe hervor:

γίνεται ἡ διαλλαγὴ τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὸν Θεὸν καὶ συγχωρεῖται ἡ εἴσοδος εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν. — Ἐρωτ. ργ'. Pag. 169: πρῶτον τὸ μυστήριον τοῦτο σικώνει ὅλα τὰ ἁμαρτήματα, εἰς μὲν τὰ βρέφη τὸ προπατορικὸν, εἰς δὲ τοὺς μεγάλους καὶ τὸ προπατορικὸν καὶ τὸ προαιρετικόν· δεύτερον ὁ ἄνθρωπος ἀνακαινίζεται καὶ ἀποκαθίσταται εἰς τὴν δικαίωσιν ἐκείνην, ὅπου εἶχεν, ὅταν ἦτον ἀθῶος καὶ ἀναμάρτητος.

Vergl. Jeremias im erst. Resp. in d. *Act. Wurtemberg.* Pag. 78; Metrophanes Critopulus a. a. O. Pag. 88, zugleich (Pag. 89) darauf hinweisend, dass die Taufe den durch den adamit. Sündenfall geschwächten freien Willen des Menschen belebe. S. hierzu auch, so wie über die Nothwendigkeit der Taufe, *Heineccii Abbildung* etc. II. S. 253 ff. Die Κατηχ. ἢ Ὀρθ. Διδασκ. erklärt Pag. 56:

αἱ ἀόρατοι αὐτοῦ [τοῦ Βαπτίσματος] ἐνέργειαι διὰ πίστεως τελειούμεναι εἶναι αἱ ἐπόμεναι α. Ἀπολύεται ὁ βαπτιζόμενος τὰς ἁμαρτίας του. — β. Ἐμβαίνει εἰς τὴν Διαθήκην τοῦ Θεοῦ, — ἀποκτᾷ τὸ Δικαίωμα νὰ γίνῃ κληρονόμος τῆς αἰωνίου Ζωῆς.

13) Ueber die Teufelentsagung und den stellvertretenden Glauben bei Kindern s. §. 56. Anmerk. 6; dazu Ὀ ρ θ ο δ. Ὁ μ ο λ. die Antw. auf Ἐ ρ ω τ. ργ′. Pag. 167; dann heisst es aber auch a. a. O.:

μὰ ἂν ὁ βαπτιζόμενος θέλει εἶναι νομίμου ἡλικίας, εἶναι ἀνάγκη, ὅτι αὐτὸς ὁ ἴδιος, αὐτός του νὰ κάμῃ τὴν ἄρνησιν τοῦ διαβόλου, ἀποκρινόμενος εἰς τὰς ἐρωτήσεις τοῦ ἱερέως, καὶ ἐμπτύωντας τὸν διάβολον καὶ τὰ ἔργα του ὅλα· ἔπειτα νὰ ὁμολογήσῃ τὸ σύμβολον τῆς πίστεως.

In demselben Sinne drückt sich die Κατηχ. ἢ Ὀρθοδ. Διδασκ. Pag. 55. aus.

14) Ueber die Nothtaufe bei Kindern s. §. 56. Dass die Taufe vorzugsweise ein priesterliches Amt ist, ergibt sich schon aus den Citaten in §. 49. Anmerk. 10; ebenso aus der vorhergeh. Anmerk. Zwar will der Patr. Jeremias in s. zweit. Respons. in d. *Act. Wurtemberg.* Pag. 238. die Taufe, bei welcher die dreimalige Untertauchung nicht Statt gefunden habe, nicht gelten lassen, und zweifelhaft drückt sich Metrophanes Critop. Pag. 86. über die Giltigkeit einer solchen Taufe aus, doch erklärt die Ὀρθοδ. Ὁμολ. in der Antw. auf Ἐρωτ. ρβ′. Pag. 166:

τοῦτο τὸ μυστήριον, μίαν φορὰν λαμβανόμενον, δὲν δίδεται δεύτερον, μόνον ἐκεῖνος ὅπου βαπτίζεται νὰ πιστεύῃ ὀρθοδόξως ἕνα Θεὸν τρισυπόστατον, καὶ νὰ εἶπεν ἀκριβῶς καὶ ἀπαραλλάκτως τὰ προῤῥηθέντα λόγια εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς κ. τ. λ.

Somit ist die Wiedertaufe entschieden verworfen; ob aber die Wiederholung der Salbung erlaubt ist, dazu s. den §. 56. über die Nothtaufe.

§. 55.

Fortsetzung. — Lehrbegriff der verschiedenen Hauptparteien in der protestantischen Kirche. — Ausdeutung der kirchlichen Lehre in der rechtgläubigen protestant. Kirche.

Nach dem Lehrbegriffe der Mennoniten, von welchen die älteren fanatischen Anabaptisten zu unterscheiden sind [1]), ist die Taufe derjenige Akt, durch welchen der erwach-

sene Täufling, auf Vater, Sohn und Geist getauft, in die christliche Kirche aufgenommen, sofern er mit reuigem Herzen und mit wahrem Glauben die Taufe empfängt, innerlich erneuert und zu einem moralischen Leben geführt wird. Die Wiedertaufe ist unter den Mennoniten aufgehoben [2]). Die Socinianer läugnen, dass Christus oder die Apostel die Taufe für Christen, oder solche, die im Christenthume erzogen und belehrt seyen, angeordnet habe, dass die Taufe wesentlich zum Christenthume gehöre, dass sie ein Bad der Wiedergeburt genannt werden könne, und betrachten sie nur als einen Ritus, durch welchen der Täufling aus dem Heiden- oder Judenthume das Bekenntniss zum Christenthume ablege und zu einem sittlichen Leben sich verpflichte; daher soll sich die Taufe auch nur auf Erwachsene erstrecken [3]). Mit diesen Ansichten stimmen auch im Allgemeinen die Arminianer überein, doch sprechen sie insbesondere noch die Lehre aus, dass die Taufe ein heiliger Ritus der christlichen Kirche sey und dass der Täufling durch sie, als durch ein Zeichen, von der göttlichen Gnade vergewissert werde [4]). — Schwenkfeld unterschied eine Wasser- und eine Geistestaufe, behauptend, dass nur die letztere zur Seligkeit nütze. Diese Lehre findet sich, aber schärfer ausgebildet, bei den Quäkern wieder, welche den Ritus der Taufe gänzlich verwerfen und nur eine Geistestaufe annehmen [5]). — Die römisch- und griechisch-catholische Kirche blieb bei den von ihr sanctionirten Lehrbegriffen über die Taufe stehen [6]), während die protestantische Kirche diese Lehre weiter behandelte und ausdeutete. Die Aechtheit der Taufformel fand Bestreitung, aber auch gründliche Vertheidigung [7]); bei dem Taufakte glaubte man, dass nicht blos das Wasser und das Wort Gottes zugegen sey, sondern auch eine res s. materia coelestis, nämlich bald die Trinität und das Blut Christi, bald der h. Geist, bald dessen Gnade und Gnadenwirkungen; die Verbindung des Wassers (res terrestris) mit der res coelestis trete im Augenblicke der Besprengung ein [8]). Diese mysti-

schen Ansichten wurden indess späterhin meistens wieder aufgegeben, nicht so allgemein die kirchliche Ansicht, dass die Taufe die Wiedergeburt bewirke, doch legten Andere, weil die Schrift als Bedingung des Nutzens der Taufe den Glauben des Täuflings erfordert, der Taufe nur eine moralische Kraft bei, durch welche der Christ, der an Vater, Sohn und Geist glaubt und sich auf die Verehrung derselben verpflichtet hat, zum Streben nach sittlicher Vollendung geführt wird 9). Auch die kirchliche Lehre von der absoluten Nothwendigkeit der Taufe wurde von den meisten Theologen aufgegeben und nur eine relative angenommen 10). In Beziehung auf das Rituelle erkannte man zwar die gewichtvolle Bedeutung des Untertauchens an, erklärte sich aber für die Beibehaltung der Besprengung. Die Wiederholung der auf christliche Weise vollzogenen Taufe wird als verwerflich dargestellt 11).

1) S. die Literatur in Abschn. I. §. 5. Anmerk. 1. — *Anton. van Dalen Historia baptismorum tum judaicorum tum christianorum. Amstel.* 1704. Dagegen *Jo. Fried. Buddeus' Diss. De paedobapt. adv. Ant. van Dalen. Jenae.* 1767. — Erklärungen Luthers über die fanat. Wiedertäufer s. in *Luth.* W. v. *Walch.* XV. im Anh. S. 220 ff.; DE WETTE *Luth. Br.* etc. II. Pag. 122—128; 135; 151 seq.; 178 seq.; 201 seq. (276 seq.); 536—549; IV. S. 548 ff. Mittheilungen von MELANCHTHON s. im *Corp. Reform.* I. S. 543 ff. Jene alten Wiedertäufer und noch die ersten Mennoniten vollzogen die Taufe an denjenigen noch einmal, welche aus einer anderen christlichen Partei zu ihnen übertraten; ebenso tauften sie die schon als Kinder Getauften noch einmal, weil die Kindertaufe im N. T. nicht vorgeschrieben, folglich ungiltig sey; vergl. Anmerk. 2. am Schl. — *Planck* II. S. 40 ff.

2) Dass die Taufe, nach dem Lehrbegriffe der Mennoniten, nur auf Erwachsene sich erstrecken soll, darüber s. SCHYN a. a. O. *Cap.* III. Pag. 55 seq.:

Si jam sacram inquiramus Scripturam, — apparebit, nullum ex illa mandatum, nullum praeceptum, nullum verum et indubitatum exemplum Paedobaptismi inveniri posse, sed omnia loca, quae baptismum injungunt, vel aliquos baptizatos referunt, solum adultorum baptismum respicere et exposcere talia objecta, quae ante

baptismatis receptionem satis in religione christiana fuerunt instructa et a quibus ideirco fides et resipiscentia exigebantur.

Hieran schliesst sich eine nähere Begründung der aufgestellten Behauptung mit hinzugefügten Belegen von bewährten Theologen; Pag. 56—81. *Cap.* IV. Pag. 82—131. enthält die Prüfung und Darlegung der Unhaltbarkeit derjenigen Gründe, welche die römische, lutherische und reformirte Kirche für die Kindertaufe aufstellen, um zu beweisen, dass die Taufe nur für Erwachsene gehöre. In der Brevis Conf. bei Schyn a. a. O. Pag. 209. wird der Lehrbegriff über die Taufe auf folgende Weise dargestellt:

Art. XXXI. Sacer Baptismus est externa, visibilis et evangelica actio, in qua secundum Christi praeceptum et praxin Apostolorum ad finem sanctum aqua baptizantur in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti, qui doctrinam sancti Evangelii audiunt, credunt et libenter, poenitenti corde, accipiunt. Talem enim jussit Christus baptizari; sed neutiquam infantes. *Art.* XXXII. Tota externi et visibilis Baptismi actio nobis ante oculos ponit, testatur et significat, Jesum Christum poenitentem et credentem hominem interne baptizare in lavacro regenerationis et renovatione spiritus sancti: abluens per virtutem et merita sanguinis sui effusi omnes animae maculas atque peccata et per virtutem et operationem spiritus sancti, qui vera, coelestis, spiritualis et vivens aqua est, internam animae malitiam, redditque eam coelestem, spiritualem et viventem in vera justitia et bonitate; proinde Baptismus nos dirigit ad Christum ejusque sanctum munus, quo in gloria fungitur, quod nobis ponit ante oculos, deque ejus consummatione in cordibus fidelium testatur, nosque admonet, ne rebus externis inhaereamus, sed sanctis precibus in coelum ascendamus et bonum per eum indicatum a Christo postulemus.

Die Brevis *ὁμοία.* erklärt sich, mit ausdrücklicher Verwerfung der Wiedertaufe, über die Taufe im *Art.* XI. bei Schyn II. Pag. 100. — semel baptizatum *nunquam rebaptizamus* — Vergl. Pag. 250. *Art.* V. am Schlusse; — 270. u. anderw. Zu Schyn I. Pag. 10. u. 13; vergl. *Plancks Gesch. des prot. Lehrb.* III. 1. *Abth.* S. 263; fern. Schyn I. Pag. 153; II. Pag. 5; 32 seq.

3) Vergl. §. 50. Anmerk. 8. S. F. Socini *Ep.* III. *ad Radec.*, in *Opp.* I. Pag. 127:

De aquae baptismo ego ita sentio, cum ecclesiae in perpetuum praescriptum non fuisse, nec unquam, ut illum acciperent, iis praeceptum neque a Christo, neque ab Apostolis fuisse. — Dico aquae baptismum ad ecclesiam externam hoc tempore instaurandam, meo judicio nihil pertinere remque indifferentem esse.

Vergl. F. Socini *De Baptismo aquae Disput.* in *Opp.* I. Pag. 718. — In Beziehung hierauf erklärt Catech. Racov.:

Quaest. 333. *Quae vero sunt praecepta Domini Jesu, ut vulgo vocant, ceremonialia?* Est unum duntaxat, coena nempe Domini. — *Quaest.* 348. *Quid vero ea de re statuis, quod sint, qui putent, se hoc ritu regenerari?* Falluntur vehementer ejusmodi.

Vergl. dazu die Erörterungen in d. Antw. von *Quaest.* 349; *Quaest.* 350; *Quaest.* 351.

Quaest. 345. *Quid vero sentis de aquae baptismo?* Id quod sit ritus exterior, quo homines, vel e Judaismo vel e Gentilismo ad religionem christianam accedentes, manifeste profitebantur, se Christum pro suo Domino agnoscere.

Vergl. F. Soc. *De Bapt. aquae Disp.* a. a. O. Pag. 720. und die Ausg. des *Catech. Racov.* von Oeder. Pag. 554. Demnach schlossen sich die Socinianer in der Meinung, dass nur Erwachsene getauft werden sollten, an die Mennoniten an, wichen aber von diesen darin ab, dass sie nur solche getauft wissen wollen, die, erwachsen, aus dem Heiden- oder Judenthume zum Christenthume übertreten. Dieselbe Ansicht von der Taufe, welche der Lehrbegriff der Socinianer aufstellt, fand in neuerer Zeit einen Vertheidiger an *Carl Chstph. Reiche Die Taufe der Christen, ein ehrwürdiger Gebrauch und kein Gesetz Christi. Berl. u. Leipz.* 1774. Gegen ihn trat *Dietelmaier* auf in seinen *Theologischen Betrachtungen.* II. *Samml.* 5. S. 437 ff.; und *Jac. El. Troschel Die Wassertaufe der Christen, ein Gesetz Christi und kein willkührlicher Gebrauch. Berl.* 1774. Gegen Letztern gab *Reiche* eine nähere Erklärung und Zurechtweisung in der Schrift: *Ueber die Taufe der Christen. Berl.* 1774. — Reiche's Ansicht wurde von Neuem vorgetragen in der Schrift: *Ueber die Taufe. Eine freimüthige Untersuchung, veranlasst durch Vorgänge des Zeitalters. Lpz.* 1802. Dagegen trat auf die *Schutzschrift für die Beibehaltung der Taufe. Berl.* 1802. *E. F. Eisenlohr Historische Bemerkungen über die Taufe. Veranlasst durch die Schrift: Ueber die Taufe, eine freim. Unters. Tüb.* 1804. Vergl. auch den folg. §.

4) Confessio *sive* Declaratio *Cap.* XXIII. in der Censura in Confess. Pag 297, wo die Ansicht der Arminianer über die Taufe auf folg. Weise dargestellt ist:

Baptismus est primus Novi Testamenti publicus et sacer ritus: in quo foederati omnes (nullo aut aetatis, aut sexus discrimine) per solennem aquae ablutionem ecclesiae inseruntur et cultui divino initiantur: sive idcirco in nomen Patris et Filii et Spiritus sancti aquae immerguntur vel aqua abluuntur, ut hoc vel-

uti symbolico signo ac sacra tessera confirmentur de gratiosa Dei erga ipsos voluntate: — per sanguinem et Spiritum Christi — intus purgandi, sive a reatu omnium peccatorum plenissime liberandi, et tandem gloriosa filiorum Dei immortalitate, atque aeterna felicitate donandi sint: ac simul etiam ex altera parte ipsi obligentur, eoque palam declarent, se omnem salutem suam a solo Deo et Domino Jesu Christo — constanter exspectare, ipsi ex animo confidere, eique, abjectis peccatorum omnium sordibus atque inquinamentis, virtute Spiritus Sancti per omnem vitam obedire velle.

S. dazu die Censur Pag. 304; ebendas. wird gezeigt, dass sich *Episcopius* an den Rak. Catechismus anschloss, wenn er in s. *Disput. De Baptismo* von der Taufe erklärte:

Quod sit ceremonia et ritus N. T., quo ii, qui ad religionem Christianam accedunt et ecclesiae Jesu Christi publice accenseri cupiunt, aqua abluuntur ad testandum vitae male anteactae derelictionem et vitae melioris inchoationem.

Vergl. *Limborch Theol. Christ. Lib.* V. Pag. 608 seq.; Pag. 612: „Non enim nuda Baptismi carentia, sed ejus contemtus nos peccati reos facit"; s. auch Pag. 617; über die Verwerflichkeit der Wiederholung der christl. Taufe s. Pag. 619.

5) Vergl. §. 50. Anmerk. 9. Schwenkfeld behauptete, dass die Taufe mit Wasser von jedem Diener der Kirche, *die Taufe* mit dem h. Geiste nur durch Christus vollzogen werden könne. Das Buch: *Ein neuer christlicher Catechismus für die Kinder Gottes gestellt auf die Articul des gemeinen Bekenntnisses des christl. Glaubens, von Joh. Siegism. Werner.* 1545. (mit einer Vorrede von Schwenkfeld und überhaupt aus Stellen zusammengesetzt, die fast wörtlich aus Schwenkfelds Schriften entlehnt sind; s. dies. Catechismus auch in *Arnolds Kirchen- und Ketzerhistorie.* II. Buch. XVI. *Cap.* XX. S. 720 ff.) antwortet auf die Frage:

Was lehret denn Christus von den Sacramenten? Von der Taufe lehret er also: Johannes hat mit Wasser getauft, ihr aber werdet getauft werden mit dem h. Geiste. Wie verstehest du diese Worte? Also, dass zweierlei Taufe ist; die eine im Wasser, die andere im h. Geiste, und dass die Diener der Kirche im rechten Brauch mit Wasser, aber Christus selber allein mit dem h. Geiste taufet. Ist auch die Taufe nöthig zur Seligkeit? Die Taufe unseres Herrn Jesu Christi, so im h. Geiste geschieht, ist nöthig allen Menschen zur Seligkeit. — Ist denn nicht genug, wenn ein Mensch getauft wird mit dem äusserlichen Taufwasser, dass er ein Christ sey und selig werde? O nein! — [die] innerliche

Reinigung und Abwaschung der Sünden ist die wahre Taufe unseres himmlischen Hohenpriesters Jesu Christi, die im h. Geiste geschieht.

Ferner erklärte Schwenkfeld in seinem Gutachten an den Landgrafen Philipp von Hessen (im 2. *Buche des anderen Theils des Epistolars.* 1570; s. hierzu auch *Merkwürdige Aktenstücke aus dem Zeitalter der Reformation, mit Anmerkungen herausgegeben von Ch. Gotthold Neudecker. Nürnb.* 1838. S. 104 ff.) S. 288; 293:

Kann man ohne das äusserliche Nachtmahl selig werden, wie alle Väter im A. T. und viel im N., der Schächer und andere seind selig worden, warum nicht auch ohne den äusserlichen Tauf?

Vergl. Salig II. S. 1022; Planck V. *Abth.* 1. S. 208 ff. Ueber Schwenkfelds Irrlehren s. *F. C.* Pag. 828. — Offenbar stellt sich die Meinung der Quäker als die weiter und schärfer ausgebildete Meinung Schwenkfelds heraus. Barclay erklärt in *Theol. vere Christianae Apol. Thes.* XII. Pag. 263:

Sicut unus est Deus et una fides, ita et unum Baptisma — et hoc Baptisma est quid sanctum et spirituale, scilicet Baptisma Spiritus et ignis — ut, a peccatis abluti et purgati, novam vitam ambulemus. — Pag. 267: — Ceterum, si quis ita absurdus foret, ut dicat unum baptisma hoc loco [Eph. 4, 5] dictum esse aquae baptismum et non Spiritus, hoc est contradicere constanti et manifesto Scripturae testimonio. — Nullus continuandus est baptismus nunc, nisi unicus, baptismus Christi scilicet. Ergo aquae baptismus non est continuandus, quia non est Christi baptismus. — Porro, qui baptismum aquae necessariam Christianae religionis institutionem faciunt, quae pura et spiritualis est et minime ceremonialis, novi foederis dispensationi derogant. — Pag. 274. Si autem nunc advenerit reformationis tempus seu Evangelii dispensatio, quae talibus umbris finem imponit, tunc non amplius imponenda sunt talia baptismata et carnalia instituta.

Vergl. Pag. 276 seq. Ueber die Taufformel, in welcher τὸ ὄνομα in der Bedeutung von „vis et virtus" genommen wird, s. Pag. 278 seq. In Beziehung auf die Geistestaufe sagt Barclay Pag. 280:

Baptismus Spiritus — opus Christi et gratiae ejus est et non hominis. — Licet baptismus Spiritus non fiat sine Christo et gratia ejus, instrumentaliter tamen ab hominibus confertur, quos Deus ad illud opus suppeditavit. [Ueber das Taufen mit Feuer nach Joh. 3, 5] Pag. 284: — mystice hoc loco loquitur Christus de interna purificatione et ablutione, ut, ubi loquitur de baptismo ignis, non de externo materiali igni intelligendum est, sed de purificatione per metonymiam, quia purificare est proprius effectus ignis, sicut abluere et mundare est aquae.

Vergl. in §. 50. u. 53. Zwinglis Lehre. Bei den den Quäkern verwandten Parteien, wie bei den Methodisten und den Swedenborgianern, ist dagegen die Taufe beibehalten worden und gilt besonders als Ritus zur Aufnahme in das Christenthum. In dem Religionssysteme der St. Simonisten ist von dem Sacramente der Taufe nicht die Rede; wahrscheinlich soll bei den Simonisten die Weihe der Kinder, der Communion analog, die Stelle der Taufe und Confirmation vertreten.

6) Vergl. §. 49. u. §. 54. u. d. Anmerkk. das. mit der *Idea Biblica Ecclesiae Dei* von *Franc. Oberthür. Vol.* II. Pag. 79—147.

7) Vergl. §. 52. Anmerk. 1. u. 2; §. 53. Anmerk. 5. u. 7. das. Die luth., reform., römisch- u. griech.-cathol. Kirche hat die Anwendung der Taufformel (s. die vorherg. §§.) sanctionirt. Vergl. ferner Anmerk. 5. dies. §. Namentlich griffen auch die Socinianer die Aechtheit der Taufformel an; vergl. Catech. Racov. Pag. 534 seq. — Für die Aechtheit der Taufformel schrieb *M. J. H. Beckhaus Ueber die Aechtheit der sogen. Taufformel Matth.* 28, 19. *Offenb.* 1794. — *Schott Progr. Vindicatur authentia sectionis postremae Ev. Marci Cap.* 16, 9—20. *Jen.* 1813.

8) Offenbar war Luther, veranlasst durch die Taufformel, den Theologen der späteren Kirche in der Ansicht vorangegangen, dass bei dem Taufakte nicht blos die Personen der Trinität, sondern auch das Blut Christi zugegen seyen; diess erhellt u. a. aus *Luthers Predigten über die Taufe*, in s. Werken X. S. 2550; 2552:

> [Die Taufe soll man ansehen] als eitel Blut des Sohnes Gottes, darinne der Sohn durch sein Blut heiliget, der h. Geist durch sein Feuer badet, der Vater durch sein Licht und Glanz lebendig machet: also, dass sie alle drei persönlich gegenwärtig und zugleich einerlei göttlich Werk ausrichten, und alle ihre Kraft in die Taufe ausschütten.

Vergl. XII. S. 698; 714. Auch Beza behauptete auf dem Colloquium zu Mömpelgard, dass das unsichtbare Blut Christi wesentlich zur Substanz der Taufe gehöre und zwar als zweiter Theil derselben; s. *Baier Comp. Theol. Dogm.* Pag. 781 seq. Späterhin vertheidigten die Ansicht, dass bei der Taufe die Personen der Trinität und das Blut Christi (— Verdienst Christi; — menschliche Natur Christi —) zugegen seyen, namentlich *Calov* (*Syst. Loc. Theol.* IX. Pag. 182; 220; 235), *Quenstedt* (*Theol. Didactico-pol.* IV. Pag. 110 seq), *Hollaz* (*Examen Theolog.* etc. III. *Sect.* 2. Pag. 146 seq.). Auch behaupteten sie, dass die mystische Verbindung der res coelest. und terrestr. im Augenblicke der Besprengung eintrete. Die Theologen aus der pietistischen Schule von Johann Dannhauer (*Myste-*

riosophia. Argent. 1646. *Hodosophia christiana. Argent.* 1649.) und Ph. J. Spener (*Allgem. Gottesgelahrth. Frkft.* 1680; *Evangel. Glbslehre. Frkft.* 1688) glaubten, dass der h. Geist bei dem Taufakte zugegen sey; andere, wie Buddeus (*Instit. Theol. Dogm. Lips.* 1724), welchem namentlich Mosheim, Walch, Seiler in ihren dogmatischen Ansichten folgten, ebenso J. S. Baumgarten (*Evangel. Glbslehre, herausg. v. Semler. Halle.* 1759.) begünstigten die Ansicht von der Gegenwart der Gnade des h. Geistes und der Gnadenwirkungen desselben bei dem Taufakte, — eine Ansicht, die unter den Theologen aus der Mitte des 18. Jahrh. sehr gewöhnlich war.

9) Vornehmlich wurden in der zweiten Hälfte des 18. Jahrh. jene mystischen Ansichten von der protestantischen Theologie aufgegeben, nachdem schon früher einige Gelehrte theilweise (namentlich *Baier Compend. Theol. Posit.*, zuerst 1686, dann öfter und noch 1750. ersch.) hierin vorangegangen waren. S. hierzu Reinhard *Dogm.* S. 568 ff.; *Morus Epit. Theol. Christ. Lips.* 1799. Pag. 250 seq. *Storrs Lehrb. der christl. Dogm. Stuttg.* 1803. S. 690 ff. *Knapps Vorlesungen herausg. von Thilo. Halle.* 1827. II. S. 459 ff.; die dogmat. Lehrbb. von Bretschneider, Schott, Hase. Hierher gehört auch Schleiermachers Ansicht, in dess. W. *Der christliche Glaube.* II. S. 520; 530. Dass die Taufe nur eine moralische Kraft besitze, diese Ansicht wurde schon von *Danov* in dess. *Theologiae Dogmat. Institutio.* II. Pag. 529. ausgesprochen, indem er erklärte, dass die Taufe nicht die Sündenvergebung bewirke, sondern nur Anspruch auf dieselbe gewähren könne. *Döderlein* (*Institut. Theolog. Christ. Nurnb.* 1780. II. Pag. 758.) und *Henke* (*Lineamenta Institut. Fidei Christ. Helmst.* 1791. Pag. 251) stellten es heraus, dass die Taufe nur die Aufnahme des Täuflings in das Christenthum bewirke, jede andere heilbringende Wirkung der Taufe aber von dem Seelenzustande des Täuflings abhänge. Hieran schliesst sich Stäudlins Ansicht (s. dess. *Lehrb. d. Dogm.* S. 615 ff.), nach welcher die Taufe — deren Einsetzung für alle Zeiten überhaupt bezweifelt wird — keine objective Wirkung als Gnadenmittel äussert. S. auch *Wegscheider Instit.* Pag. 513; *v. Ammon Summa Theol. Christ.* Pag. 257 seq. *Eckermann Handb. d. christl. Glaubens.* IV. S. 274 ff.; 282 ff.

10) So lange man in der Kirche dem strengen Lehrbegriff von der Erbsünde und der Vorstellung von der heilsamen Kraft der Taufe in Beziehung auf diese folgte, — im Allgem. bis in die zweite Hälfte des 18. Jahrh., — hielt man auch die Lehre von der absoluten Nothwendigkeit der Taufe zur Seligkeit fest, obschon man in der reformirten Kirche diese Ansicht nicht consequent durchführte,

da man hier vom Anfange an die Nothtaufe (s. den folg. §.) verwarf. Die Nothwendigkeit der Taufe, um selig zu werden, wird jetzt nur von den Freunden der streng symbolischen Theologie ausgesprochen und vertheidigt. Schon seit dem 17. u. Anfang des 18. Jahrh. sprachen sich die freier denkenden Theologen nur für eine relative Nothwendigkeit der Taufe aus, indem man die Regel aufstellte: non defectus, sed contemtus sacramentorum damnat; s. Anmerk. 4. So lehrten schon *L. Hutteri Loci communes theologici. Viteb.* 1619. An Hutters Ansicht schloss sich späterhin besonders *Buddeus* an; vergl. Anmerk. 8. am Schl.; *Deyling Institutiones prudentiae pastor.* III. Pag. 360 seq. *Reinhard Dogm.* S. 568; *Michaelis Dogm. Tüb.* 1785. S. 505. *Storr Lehrb.* S. 683. *Bretschneider Dogm.* S. 678. *Wegscheider Inst.* Pag. 513. *Knapps Vorles. von Thilo.* II. S. 464, überhaupt die neueren Lehrbücher der freieren Theologie.

11) Ueber den Ritus des Untertauchens und der Besprengung s. die §§. 52—54. mit den Anmerkungen. Für die Wiedereinführung des Untertauchens sprachen unter den Neueren besonders *Reinhard* (*Dogm.* S. 583) und *Michaelis* (*Dogm.* S. 583). Die symbolische Bedeutung des Untertauchens anerkennend fand auch der Ritus der Besprengung, als zweckmässige Weise, die Taufe zu vollziehen, seine Vertheidigung; vergl. *Storr Dogm.* S. 686; *Bretschneider Dogm.* S. 664 f.; *v. Ammon Wissensch. prakt. Theol.* S. 250. Die Verwerflichkeit der Wiederholung einer auf christl. Weise vollzogenen Taufe ist in der christl. Kirche allgemein anerkannt.

§. 56.

Beschluss. — Von der Kindertaufe; — vom Exorcismus; — von der Nothtaufe.

Wagner Diss. De retinendo paedobaptismi ritu. Traj. ad Viad. 1793. (Gegen) *Die Kindertaufe in der evangel. Kirche aus dem Standpunkte der symb. Bücher, der h. Schrift und der menschlichen Vernunft. Von Dr. Lobegott Lange. Jena.* 1834.

Die lutherische, reformirte, römisch- und griechisch-catholische Kirche machte die Kindertaufe, im Widerspruche gegen die fanatischen Anabaptisten und Mennoniten, so wie gegen Schwenkfeld und dessen Anhänger geltend, nach dem Grundsatze, dass die Taufe dem Menschen überhaupt

zur Erlösung der Seligkeit nothwendig ist [1]). Die lutherischen Symbole behaupten dabei bald, dass Gott den Kindern den h. Geist und den beseligenden Glauben verleihe, dass folglich auch die Kinder in der Taufe einen eigenen Glauben haben, bald aber auch, dass dieser Glaube der Taufe nachfolgen könne [2]). Auch Zwingli und Calvin sprachen sich nachdrücklich für die Kindertaufe aus, dabei folgt jener der Ansicht Luthers, dass Gott den Kindern den h. Geist verleihe, und Calvin behauptet, dass bei den Kindern eine Wiedergeburt durch Gott Statt finde [3]). Nach Zwinglis und Calvins Vorgange vertheidigten auch die Symbole der reform. Kirche, mit Verwerfung anabaptistischer Lehren, die Nothwendigkeit der Kindertaufe, aber ohne sich weiter über den Glauben der Kinder auszusprechen [4]). Nach der römischen Kirchenlehre wohnt den zu taufenden Kindern der Glaube inne durch den Glauben der Pathen; daher erhalten die Kinder in der Taufe die göttl. Gnade. Die Taufe ist an den Kindern sobald zu vollziehen, als es ohne Gefahr für sie geschehen kann [5]). Ebenso lehrt die griechische Kirche; nach der Lehre derselben wirkt die Taufe in den Kindern die Aufhebung der Erbsünde [6]). Nach der Lehre der Socinianer soll zwar keine Kindertaufe Statt finden, doch verwerfen sie dieselbe nicht so entschieden, als es von den Quäkern geschieht. Die Arminianer stellen die Kindertaufe zwar als ein Adiaphoron dar, sprechen sich aber doch mehr für als gegen das Beibehalten der Kindertaufe aus [7]). — Der *Exorcismus* bei der Kindertaufe wird in den symb. BB. der luth. Kirche nicht erwähnt, doch wurde er in dieser Kirche, da sich Luther für ihn erklärt hatte, bis zum Schlusse des 18. Jahrh. beibehalten; seit dieser Zeit ist er in der luther. Kirche stillschweigend, oder gesetzlich aufgehoben [8]). In der reformirten Kirche ist er vom Anfang an verworfen worden; die römische Kirche hat ihn beibehalten. Die griechische Kirche kennt ihn, doch hat sie nicht ihn, sondern nur die Entsagung vom Teufel symbolisch gemacht [9]). — Die *Nothtaufe* ist in der lutherischen Kirche keine

symb. Lehre, sie ist aber auch in den Symbolen dieser Kirche nicht verworfen; man hat sie daher nach Luthers Erklärungen beibehalten. Zwingli und Calvin verwarfen sie entschieden, sprachen sich aber doch für die Seligkeit vor der Taufe gestorbener Kinder aus; ihren Ansichten folgten meistens die Symbole der reform. Kirche. Die neuere protest. Kirche hat sich überhaupt für die Zweckmässigkeit und Beibehaltung der Kindertaufe, obschon mit Widerspruch Einiger, erklärt, doch läugnet sie, dass den Kindern der Glaube innewohne oder auf ausserordentliche Weise in ihnen gewirkt werde, und spricht ihnen die Seligkeit nicht ab, wenn sie vor der Taufe sterben [10]). Auch die catholische Kirche hat die Nothtaufe anerkannt und beibehalten [11]). Als Bestätigung des Taufbundes wurde die *Confirmation* in der protestantischen Kirche eingeführt; ein anderer Gebrauch ist die *Firmelung* der catholischen Kirche [12]).

1) Die Beweisstellen der im §. genannten Kirchen für die Sanction der Kindertaufe s. in d. folg. Anmerkk. — Die protest. Kirche trat in der Bestimmung der Lehre von der Kindertaufe zunächst gegen die fanatischen *Anabaptisten* und gegen die *Mennoniten* (s. §. 55. Anmerk. 1. u. 2.) auf, dann aber gegen *Schwenkfeld* (s. dess. *Epistolar.* II. *B.* 2. *S.* 288—295) und dessen Nachbeter. — Ueber den Grundsatz der protest. Kirche, dass die Taufe zur Seligkeit nothwendig sey, s. §. 49. Anmerk. 1; §. 52. Anmerk. 1; §. 53. Anmerk. 8; vergl. dazu §. 50. Anmerk. 1—4. Erklärungen der römischen Kirche s. §. 34. Anmerk. 4. und §. 54. Anmerk. 4. Erklärungen der griechischen Kirche s. §. 54. Anmerk. 12. — Conf. Aug. *Art.* IX. Pag. 12. In Beziehung auf dies. Citat s. Apol. *Art.* IV. Pag. 156. — Art. Smalc. V. Pag. 329; Catech. min. Pag. 544 seq.

2) Merkwürdig ist *Melanchthons* Erklärung in *Apol.* IV. Pag. 57. Vergl. Catech. maj. Pag. 544; 545; 546. Ohnerachtet der a. zuletzt angef. O. von Luther gegebenen Erklärung, dass der Glaube der Taufe nachfolgen könne, begünstigte Luther doch vorzugsweise die Ansicht, dass die Kinder in der Taufe selbst glauben, und einen Glauben haben, den Gott in ihnen wirke; s. *Luthers Kirchenpost.* in *Luth.* W. herausg. von *Walch.* XI. S. 667; 671; 672.

Darum sagen wir hier also zu und schliessen: Dass die Kinder in der Taufe selbst gläuben, und eigenen Glauben haben, den selbsten Gott in ihnen wirket durch das Fürbitten und Herzubringen der Pathen im Glauben der christlichen Kirche; und das heissen wir die Kraft des fremden Glaubens: nicht, dass jemand durch denselben möge selig werden, sondern, dass er dadurch, als durch seine Fürbitte und Hilfe, möge von Gott selbst einen eigenen Glauben erlangen, dadurch er selig werde. — Also sagen wir auch —, dass die Kinder nicht werden im Glauben der Pathen oder der Kirche getauft, sondern der Pathen und der Christenheit Glaube bittet und erwirbt ihnen den eigenen Glauben, in welchem sie getauft werden und für sich selbst gläuben. [Mit Beziehung auf Matth. 19, 13—15. Marc. 10, 13—16. Luc. 18, 15. 16] S. 674: Deute nun diese Worte Christi wie du willst, so haben wir, dass die Kinder sind zu Christo zu bringen und man ihnen nicht wehren soll.

Vergl. XII. S. 2040; 2046; 2296:

Also taufe ich das Kind nicht in meinem oder der Christenheit Glauben, sondern mein Glaube und der Christenheit bringet das Kind herzu, darum, dass er ihm gebe einen eigenen Glauben, dass es auch gläube, wie ich gläube, und in dem Worte erhalten werde, das mir Christus gegeben hat. Und taufe das Kind nicht darauf, dass es keinen Glauben habe, wie die Böhmen meinen, dass, wenn es gross werde, solls ihn erst kriegen, sprechen über das Kind das Wort Gottes, dir sollen deine Sünden vergeben seyn und es soll doch die Worte nicht gläuben.

3) S. §. 53. *Zw. Lib. de Baptismo.* Pag. 63 (b); *de Paedobapt.* Pag. 84 seq. *Zw. in Catabaptistarum Strophas Elenchus*, in *Zw. Opp.* II. Pag. 5 (b) seq. Hier erklärt er u. a. (Pag. 15; 30; 36), dass die Kinder zu denjenigen gehören „qui de Christi s. populi Dei Ecclesia sunt" (s. auch *Zw. Ad Carol. Imp. Fidei Ratio.* Pag. 540), dass sie folglich auch getauft werden müssten. Pag. 36 (b) führt Zwingli den Satz durch: „Quod Apostoli baptizaverint infantes" (vergl. dazu *Lib. de Baptismo.* Pag. 85.) und zeigt zugleich, dass die Kindertaufe auch in der christlichen Kirche der ersten Jahrhunderte gebräuchlich gewesen sey. S. fern. *Zw. De tumultuum et seditionum autoribus Liber*, in *Opp.* II. Pag. 134; *Tract. de Paedobapt.* Pag. 86 (b): „Prohibere enim, ne baptismi signum infantes accipiant, quid aliud est, quam eosdem a Christo repellere?" etc. Zwingli erörtert Pag. 92. den Ausspruch der Schrift Marc. 16, 16: „Qui non crediderit, condemnabitur" in Be-

ziehung auf den Glauben der Kinder, im Gegensatze gegen die Anabaptisten, welche behaupteten: „Atqui parvulos non credere certo constat, divina ergo Christi sententia damnantur", gibt zwar zu (Pag. 92 (b)): „Nullis argumentis eos [sc. parvulos] fidem habere demonstrare possum", erklärt sich aber über den wahren Sinn jener Stelle dahin:

> Christianorum infantes, quorum intellectus divini verbi capax non est, Evangelium non audiunt, adeoque eidem fidem nec negant nec tribuunt. Haec ergo Christi salvatoris sententia nequaquam ad illos referri potest, ut juxta hujus declarationem eos vel salvari vel damnari dicamus. [Vergl. *De vera et falsa relig. Comment.* Pag. 202] Pag. 93: Si infantes et parvuli, qui per aetatem nondum credere possunt, damnationi subjacent, fatendum omnino est, Christianorum parvulos iniquiori in sorte constitutos esse, quam olim Judaeorum liberi in veteri Testamento fuerint.

Zwingli vertheidigt aber auch gegen die Anabaptisten die Behauptung, dass den Kindern der h. Geist innewohnen könne; s. *Lib. de Baptismo.* Pag. 68. und Pag. 97, wo Zwingli den Nutzen der Kindertaufe auf ähnliche Weise (mit Ausnahme, dass die Taufe die Seligkeit bewirkt) darstellt, wie er noch heutiges Tages erörtert wird. Calvin behandelt die Lehre von der Kindertaufe in s. *Inst. Lib.* IV. *Cap.* XVI. Pag. 355 seq., erklärt zunächst Pag. 356: „Christianorum liberis non minus hodie competit [baptismus], quam sub V. T. ad Judaeorum infantes spectabat", und gibt im Folgenden eine weitläufige Begründung für die Beibehaltung der Kindertaufe. Die Widerlegung anabaptistischer Behauptungen, besonders Servete's, mit Bezugnahme auf mehre Stellen des A. u. N. T., welche von den Anabaptisten zur Begründung ihrer Ansicht gebraucht wurden, folgt Pag. 357; 363 seq. Bei Erwachsenen, welche getauft werden, muss die Kenntniss vom Wesen der Taufe, muss die Reue und der Glaube vorausgehen, bei Kindern aber ist es anders, Pag. 361:

> Quoniam eum, qui adulta demum aetate in foederis societatem recipitur, a quo fuerat hactenus alienus, ejus conditiones antea perdiscere aequum est: infantem vero ex eo progenitum non item, qui haereditario jure, secundum promissionis formulam, jam a matris utero in foedere continetur.

Ueber den Nutzen der Kindertaufe für die Kinder und für die Eltern der Kinder spricht Calvin Pag. 357.

4) Die Aussprüche der reform. Symbole über die Kindertaufe sind, weil sie fast nur gegen die Anabaptisten die Nothwendigkeit der Kindertaufe hervorheben, sehr kurz und ungenügend, doch verrathen es die gebrauchten Formeln, dass sich die Symbole auch

hier besonders an *Calvins* Ansicht angeschlossen haben. Die Conf. et Expos. brev. et simpl. sagt in *Cap.* XX. Pag. 47:

Damnamus Anabaptistas, qui negant baptizandos esse infantulos recens natos a fidelibus. — Cur non per sanctum Baptisma initiarentur, qui sunt peculium et in Ecclesia Dei? — Non sumus ergo Anabaptistae, neque cum eis in ulla re ipsorum communicamus.

In ähnlichem Sinne, mehr oder weniger ausführlich, erklärt sich Eccl. per Helv. Conf. *Art.* XXI. Pag. 70; Gall. Conf. *Art.* XXXV. Pag. 85; Angl. Conf. Pag. 94; Art. XXXIX. in *Art.* XXVII. Pag. 105; Scot. Conf. *Art.* XXIII. Pag. 123; Eccles. Belgic. Conf. *Art.* XXXIV. Pag. 144; Czeng. Conf. Pag. 157. — Vergl. auch Conf. Tetrap. *Art.* XVII. Pag. 192; Conf. Bohem. Pag. 192 seq.

5) Concil. Trid. *Scss.* V; VII. *Can.* XII—XIV. Genauer sind die Bestimmungen, welche der Catech. Rom. über die Kindertaufe enthält; s. *P.* II. *Cap.* II. *Quaest.* 26. Pag. 242; ferner

Quaest. 28. *Quare infantum Baptismus non differendus?* Hortandi sunt magnopere fideles, ut liberos suos, quam primum id sine periculo facere liceat, ad Ecclesiam deferendos et solennibus ceremoniis baptizandos curent. Nam cum pueris infantibus nulla alia salutis comparandae ratio, nisi eis Baptismus praebeatur, relicta sit, facile intelligitur, quam gravi culpa illi sese obstringant, qui eos Sacramenti gratia diutius, quam necessitas postulet, carere patiuntur: cum praesertim, propter aetatis imbecillitatem, infinita paene vitae pericula illis impendeant.

6) S. die Erörterungen, welche oben §. 54. Anmerk. 11—14. über die Taufe, nach der Lehre der griechisch-catholischen Kirche, gegeben sind. Für die möglichst frühe Vollziehung der Taufe bei Kindern s. Jeremias im erst. Respons. in d. *Act. Wurtemberg.* Pag. 85; Metrophanes Critop. Pag. 87. Ueber die Wirkung der Taufe s. §. 54. Anmerk. 12. — Zur Vollziehung des Taufaktes gehört aber nothwendig die stellvertretende Entsagung vom Teufel und der stellvertretende Glaube des rechtgläubigen Pathen; s. *Ὀρθοδ. Ὁμολ.* Pag. 167:

Ἐρωτ. ργ΄. Τί πρέπει νὰ φυλάττεται εἰς τὸ μυστήριον τοῦτο [sc. *βάπτισμα*]; *Τὸ πρῶτον εἶναι ὅπου τὸ βρέφος μὲ τὸν ἀνάδοχόν του (ὁ ὁποῖος πρέπει νὰ εἶναι ὀρθόδοξος) ἔχει ἀνάγκην νὰ ἀποταγῇ, ἤγουν ἀρνηθῇ τὸν διάβολον, καὶ ὅλα του τὰ ἔργα, καὶ τὴν λατρείαν του, καὶ πᾶσαν τὴν πομπήν του· — ἔπειτα νὰ ὁμολογήσῃ τὸ σύμβολον τῆς πίστεως, καὶ ἂν εἶναι νήπιον, νὰ ὁμολογήσῃ ὁ ἀνάδοχός του δι' αὐτὸν τὸ σύμβολον τοῦτο τῆς πίστεως· καὶ νὰ ὑποσχεθῇ δι' αὐτὸν εἰς τὸν Χριστόν.*

7) Für die Lehre der Socinianer über die Kindertaufe s. zunächst ihre Ansicht über die Taufe überhaupt in §. 55. und die Cit. in Anmerk. 3. zu dems. §.; der Catech. Racov. antwortet auf *Quaest.* 346. *Num ergo ad eum ritum* [baptismi] *infantes pertinent?* Nullo pacto. Nam nec in Scripturis ullum mandatum aut exemplum ea de re habemus, neque ipsi, ut res ipsa indicat, Christum pro suo Servatore agnoscere per aetatem possunt. *Quaest.* 347. *Quid vero de iis sentiendum est, qui infantes baptizant?* Quantumvis hac in re errent, non licet tamen ideo eos condemnare, modo alioquin idololatrae non sint, sed pie secundum Christi praecepta vivant et alios sententiam ipsorum repudiantes non persequantur. Non consistit enim regnum Dei in hujusmodi externis, sed in justitia, pace et gaudio in Spiritu Sancto.

Vergl. *F. Socin. De Baptismo aquae. Cap.* XVII. Pag. 737; *Ostorod Unterr.* S. 363. Die Quäker verwerfen die Kindertaufe entschieden, weil sie die Taufe mit Wasser überhaupt verwerfen und nur eine Geistestaufe anerkennen; s. über diese §. 55. u. Anmerk. 5. das. Daher lehrt Barcl. *Apol.* Pag. 264:

Thes. XII. Quoad Baptisma infantum mera traditio humana est, cujus nec exemplum nec praeceptum in universa Scriptura invenire est. — Pag. 287. Si enim non detur aquae baptismus, certe baptismus infantum penitus tollitur. Caeterum adversariis hac in re nos oppugnantibus, postquam omnia, quae poterant, ad probandum aquae baptismum produxerunt, nunc incumbit, *ut demonstrent*, debere infantes aqua baptizari: contra, qui probat cessasse aquae baptismum, exinde probat non dari infantum baptismum, sed qui probavit aquae baptismum adhuc durare, minime exinde probavit infantum baptismum necessarium esse.

Während die arminianische Conf. s. Declar. keinen Ausspruch über die Kindertaufe enthält, erklärt die Apologia pro Conf. s. Declar. *Cap.* XXIII. in dem Abschn. *De Baptismo.* Pag. 247:

Remonstrantes ritum baptizandi infantes, ut perantiquum et in Ecclesiis Christi — permultis seculis frequentatum, haud illubenter etiam in coetibus suis admittunt, adeoque vix sine offensione et scandalo magno intermitti posse statuunt, tantum abest, ut eum seu illicitum aut nefastum improbent ac damnent. Sed nec arbitrantur tamen propterea, eum ut praecise observatu necessarium vel ex praecepto Christi, vel ex traditione apostolica, vel alia aliqua certa atque indubitata autoritate tenendum, urgendum, aut imperandum esse. — Limborch *Theol. Christ. Lib.* V. Pag. 617: Quoniam aquae Baptismus proprie sanctitatis christianae pars non est, neque intus animum hominis purificat, sed externus tantum ritus — unicuique libertatem concedendam credo, — — ne-

quc propter externam ceremoniam quempiam esse condemnandum, aut a communione fraterna arcendum. Si quis infantes Baptismo offerat, baptizandos censeo, quia Paedobaptismus nihil in se continet genio religionis Christianae adversum, sed ex eo optime fluit et jam tot seculis — — usitatus fuit; cui usui universali, praesertim quando absque Ecclesiae, in qua vivimus, scandalo fieri nequit, se opponere aequum non est. Si vero quis adultorum Baptismum religionis christianae genio magis congruere, hominesque arctius ad sanctimoniam obligare credit, quando ipsi praecedente solenni promissione Baptismum suscipiunt, ac propterea liberorum suorum Baptismum ad adultam usque aetatem differt, et illi hac in parte libertatem concedendam censeo.

8) Luther hatte den Exorcismus in sein Taufbüchlein aufgenommen. In der älteren Kirche sprach sich namentlich schon *Chemnitz* in s. *Loc. Theol.* dagegen aus, dass man bei der Taufe eine Beschwörungsformel anwende, Spätere, wie *Gerhard*, *Quenstedt*, *Hollaz*, hielten den Exorcismus für ein Adiaphoron, und schon *Baier* sprach für dessen Abschaffung, noch mehr *Baumgarten*, dann *Reinhard* und die Theologen aus *Reinhards* Schule, und seit dieser Zeit ist der Exorcismus allmälig aus der lutherischen Kirche verschwunden, in welcher er vom Anfang an beibehalten war; die reformirte Kirche hatte sich gegen ihn erklärt und ihn abgeschafft. S. über die Streitschriften, welche zwischen lutherischen und reformirten Theologen über den Gebrauch des Exorcismus gewechselt wurden, *Walch Theol. Sel.* II. Pag. 466 seq. — s. auch Anmerk. 10. *Joh. Melch. Kraft Ausführliche Geschichte vom Exorcismo. Hamb.* 1750. In neuerer Zeit wurde eine Vertheidigung des Exorcismus in *Heidenreichs Monatsschrift.* IV. S. 258 ff. gegeben, die von *Chr. F. Fritzsche Ein Wort über den Exorcismus*, in *Henke's N. Magaz.* VI. St. 1. S. 95 ff. gründlich widerlegt wurde.

9) Schon Calvin sprach in s. *Instit. Lib.* IV. *Cap.* XIX. Pag. 394. gegen die Exorcisten der cathol. Kirche und folglich auch gegen den Exorcismus überhaupt. S. §. 53. Anmerk. 9, ebendas. die Citate aus den Symbolen der reformirten Kirche; s. auch Czenger. Conf. Pag. 157. — Der Catech. Rom. antwortet auf

Quaest. 51. *Quis est exorcismi, qui catechismo subjicitur, usus?* Exorcismus ad expellendum diabolum ejusque vires frangendas et debilitandas sacris et religiosis verbis ac precationibus conficitur. — *Quaest.* 55. Igitur, qui Christo nomen daturus est, hoc primum sancte et religiose polliceri debet, se diabolum et mun-

dum desercre, ac nullum unquam tempus fore, in quo utrumque veluti hostem teterrimum non detestetur.

Die römische Kirche, welche ihrem einmal sanctionirten Lehrbegriff über die Kindertaufe bis jetzt treu geblieben ist (vergl. *Oberthür* II. Pag. 79—147), hat auch den Exorcismus beibehalten; s. *Oberthür* Pag. 102. Die griechische Kirche hat für die Kindertaufe auch den Exorcismus beibehalten, obschon sie ihn in den Symbolen nicht sanctionirt hat. *Heineccii Abbildung.* Th. III. S. 48. erwähnt, dass sich in der neueren griechischen Kirche keine Exorcisten finden, doch theilt der Vf. S. 309—313. drei Beschwörungsformeln (welche unter der Benennung der erste, andere und dritte Exorcismus angeführt werden) mit, welche der Priester spricht, bevor der eigentliche Taufakt vollzogen wird; vergl. S. 303. — Die *Κατηχ. ἢ Ὀρθοδ. Διδασκ.* enthält Nichts über den Exorcismus; sie sagt Pag. 65. §. *κθ'.* nur ganz allgemein: die Kirche hat ausser den (sieben) angeführten Sacramenten „*τινὰς Παραδόσεις καὶ Συνηθείας, αἱ ὁποῖαι φυλάττονται ἀπὸ τοὺς Πιστοὺς, ὡς συντελοῦσαι ἢ πρὸς Βελτίωσιν Ἠθῶν, ἢ πρὸς Εὐπρέπειαν τῆς Ἐκκλησίας.*"

10) Mehre Bedenken Luthers über die Nothtaufe s. in *Luth.* W. *Hall.* Ausg. X. S. 2614 ff. Luther erklärt hier S. 2618:

Ists aber Sache, dass ein Weib mit der Geburt so gar unversehens übereilet würde, und das Kind so schwach wäre, dass es verscheiden möchte, ehe sie jemand dazu könnte rufen; in diesem Falle mag sie das Kind allein taufen. So aber das Kindlein am Leben bleibet, soll die Mutter von solcher ihrer Taufe keinem Menschen nichts vermelden, sondern stillschweigen und nachmals das Kind nach christlicher Ordnung und Gebrauch zur öffentlichen Taufe bringen. Und solche andere Taufe soll und kann für keine Wiedertaufe gerechnet werden etc.

Vergl. das Bedenken X. S. 2621. Der Gebrauch der Formel: „cum conditione, si tu non es baptizatus" wird von Luther (a. a. O.) entschieden verworfen; ebenso in einem Briefe an *Wenc. Link* vom 12. Mai 1531, bei de Wette IV. Pag. 254. die bedingte Taufe. Dagegen erklärte sich *Luther* in einem Briefe an *Andr. Osiander* vom 13. Mai 1531, bei de Wette IV. Pag. 256. ganz so, wie a. oben a. O. S. 2618. In einem anderen Briefe vom 21. Febr. 1534. spricht *Luther* überhaupt gegen das Beschleunigen der Nothtaufe (s. de Wette IV. Pag. 505 seq.); Kinder, die nicht ganz zur Welt geboren sind, solle man gar nicht taufen; s. hierzu *Luth.* W. von *Walch.* X. S. 2617 ff.; ferner de Wette IV. Pag. 256; Pag. 492. — Ueber die Seligkeit todtgeborener, ungetaufter Kinder

s. *Luthers* Brief an *Ant. Lauterbach*, vom 8. Febr. 1536; bei DE WETTE IV. Pag. 672. — CALVIN, davon ausgehend, dass die Verwaltung der Sacramente überhaupt nur den verordneten Dienern der Kirche zusteht, sprach sich nachdrücklich gegen die Nothtaufe aus in s. *Inst. Lib.* IV. *Cap.* XV. Pag. 354. Aus den in §. 53. Anmerk. 10. mitgetheilten Stellen der Symbole der reformirten Kirche ergibt es sich offenbar, dass auch diese Kirche, der Ansicht ihrer Stifter gemäss, die Nothtaufe verwirft, dass sie auch über die Seligkeit vor der Taufe gestorbener Kinder dieselbe Meinung hegen musste, wie *Zwingli* und *Calvin*, obschon sich jene Symbole nicht ausdrücklich hierüber aussprechen. Die älteren Theologen der lutherischen Kirche, wie *Gerhard* (*Diss. De salute infantum ante baptismum decedentium. Lips.* 1679), *Hollaz*, *Quenstedt* in ihren dogmatischen Lehrbüchern lassen auch die vor der Taufe gestorbenen Kinder der Seligkeit theilhaftig werden; ebenso lehrte *Buddeus* in seinen *Instit. Theol. Dogm.* Pag. 1126: „qui absque baptismo moriuntur, neutiquam damnandos, inter omnes fere convenit"; ungetaufte Kinder nichtchristlicher Eltern will er zwar noch verdammt seyn lassen, doch erklärt er Pag. 1126, dass sie noch ein erträgliches Loos haben würden, ja dass es am Besten sey, hier Alles der Güte Gottes anheimzustellen. Daher hat sich überhaupt in der neueren protestantischen Kirche, wie die dogmatischen Lehrbücher in derselben beweisen, die Ansicht geltend gemacht, dass man den Kindern weder einen Glauben beilegte, wie schon *Zwingli* lehrte, s. Anmerk. 3, noch dass auf eine übernatürliche Weise der Glaube in ihnen gewirkt werde, noch dass sie, wenn sie vor der Taufe sterben sollten, der Seligkeit verlustig seyen. Die vereinigte reformirte und lutherische Kirche in Rheinbayern setzte in ihrer Vereinigungsurkunde fest (s. *Allgem. Kirchenzeitung* 1837. *No.* 133):

> §. 8. Die protestantisch-evangelisch-christliche Kirche nimmt keine Nothtaufe an, beschränkt aber keineswegs die Freiheit christlicher Aeltern, die Taufe ihrer neugeborenen Kinder soviel als möglich zu beschleunigen, jedesmal aber solche durch einen ordentlichen Diener der Kirche verrichten zu lassen.

Allgemein hat man sich für die Beibehaltung der Kindertaufe, im Gegensatze zu den Mennoniten und anderen Gegnern der Kindertaufe, ausgesprochen. Schleiermacher vertheidigte zwar auch die Kindertaufe (*der christl. Glaube.* II. S. 540 ff.), wollte sie jedoch dann nur als eine vollkommene Taufe anerkennen, „wenn man das nach erfolgtem Unterricht hinzukommende Glaubensbekenntniss als den letzten dazu gehörigen Akt ansieht," und fügte S. 544 hinzu:

Von einer Nothwendigkeit der Kindertaufe können wir aber nach allem diesen nicht wagen zu reden; vielmehr müssen wir gestehen, dass wir recht gut die Kindertaufe, um bei der Einsezzung Christi näher zu bleiben, wieder aufgeben könnten, ohne uns deshalb ausser Gemeinschaft zu setzen mit dem grossen christlichen Zeitraum, in welchem es fast nur Kindertaufe gab und in welchem namentlich fast ohne Ausnahme alle Taufenden selbst nur die Kindertaufe erhalten haben. — Ja, wir können sie auch aufgeben, ohne davon irgend einen Nachtheil für die Kinder zu besorgen.

S. hierzu auch die oben angef. Schrift von *Lange*.

11) Dass die römisch-catholische Kirche die Nothtaufe sanctionirt hat, ergibt sich aus den in Anmerk. 5. mitgetheilten Stellen, doch hat sich auch in der römischen Kirche offenbar eine laxe Ansicht über die Nothtaufe gebildet; s. *Oberthür* a. a. O. Pag. 121:

Mitius de sorte infantium, necdum accepto Baptismo, decedentium, judicatum fuit postea. Quam liberaliorem de paedobaptismo opinionem nostro aevo magis placere advertimus. Prout qûisque de originalis peccati natura sentit, aliter etiam de paedobaptismi necessitate judicat.

Von den Symbolen der griechisch-catholischen Kirche spricht nur die *Ὀρθοδ. Ὁμολ., Ἐρωτ. ργ'*. Pag. 168. von der Nothtaufe und bestätigt sie ausdrücklich; ebenso *Metrophanes* Pag. 87. Die *Κατηχ. ἢ Ὀρθοδ. Διδασκ.* enthält zwar Nichts über die Nothtaufe, doch lässt es sich aus ihren oben mitgetheilten Ansichten über die Taufe und Kindertaufe erkennen, dass sie die Nothtaufe nicht verwerfen kann.

12) Ueber die Geschichte der Confirmation mit Darstellung des Unterschiedes der Confirm. von der Firmelung der catholischen Kirche s. *H. W. Bädecker Ueber Confirmation und Confirmanden-Unterricht. Ein historisch-prakt. Versuch. Gött.* 1823. — In den symb. BB. der lutherischen Kirche wird die Confirmation im Sinne der römischen Kirche, d. h. als Sacrament, verworfen; s. Apol. Pag. 201; ebenso von *Zwingli* in s. *Commentarius De vera et falsa religione, Opp.* II. Pag. 217(b) und von *Calvin* in *Inst. Lib.* IV. Pag. 389 seq. S. hierzu Pag. 391; die Conf. et Expos. brev. et simpl. Pag. 43: „Confirmatio et extrema unctio inventa sunt hominum, quibus nullo cum damno carere potest Ecclesia." Vergl. *Art.* XXXIX. Pag. 104. — Der Gebrauch der Confirmation im protest. Sinne wurde allmälig in der protest. Kirche einge-

führt und hier seit der Mitte des 17. Jahrh. allgemein, obschon er nicht als ein wesentlicher Theil des Christenthums, also nicht für durchaus nothwendig angesehen wird. Vgl. dagegen *Schleiermacher* S. 544. — Für die gänzliche Abschaffung der Confirmation sprach sich das Schriftchen aus: *Beantwortung der Frage: ist die in der lutherischen Kirche übliche Gewohnheit, die Kinder zu confirmiren, oder einzusegnen, vernünftig und nützlich, beizubehalten, oder abzuschaffen? Frkft. u. Leipz.* 1782 Eben so paradox war der Vorschlag von *A. Fink Palingenesie der Kirche Jesu. Berl.* 1813., die Confirmation erst im 20. Lebensjahre vorzunehmen.

Die römisch- und griechisch-catholische Kirche erkennt die Confirmation (welche von jener Kirche gewöhnlich Firmelung, Firmung genannt wird und in dieser τὸ μύρον τοῦ χρίσματος heisst) als ein Sacrament an; beide Kirchen stimmen in dem Wesentlichen über die Firmelung überein, weichen aber in einigen Lehrsätzen und Gebräuchen über dieselbe ab und halten an denselben fest; Concil. Trident. *Sess.* VII. *Can.* I — III. *Sess.* XXIII. *Can.* IV. u. VII; Catech. Rom. *Cap.* III. *Quaest.* 2 seq. — Ueber die Wirkung, welche die Firmelung haben soll, spricht sich die Antwort von *Quaest.* 16. so aus:

> Confirmatio hoc cum ceteris commune habet, ut — — novam gratiam tribuat; — ex quo sequitur, ut peccata etiam condonet ac remittat, quoniam gratiam simul cum peccato ne fingere quidem nobis licet. Sed praeter haec, quae cum aliis communia censenda sunt, primum quidem illud proprie Confirmationi tribuitur, quod Baptismi gratiam perficit; qui enim per Baptismum Christiani effecti sunt, quasi infantes modo geniti teneritatem adhuc et mollitiem quandam habent, ac deinde Chrismatis Sacramento adversus omnes carnis, mundi, et diaboli impetus robustiores fiunt: et eorum animus in fide omnino confirmatur ad confitendum et glorificandum nomen Domini nostri Jesu Christi. — *Quaest.* 17. — Habet praeterea Confirmatio eam vim, ut characterem imprimat, quo fit, ut nulla unquam ratione iterari possit.

S. hierzu auch *Oberthür* II. Pag. 147 — 194.

Die griechische Kirche lehrt auch ausdrücklich (vergl. *Heineccii Abbildung* II. S. 258 ff.), dass der Priester eine andere Formel bei der Firmelung sprechen muss, als die römische Kirche vorschreibt, nämlich (Ὀρθοδ. Ὁμολ. in d. Antw. von Ἐρωτ. ρδ'. Pag. 171):

σφραγὶς δωρεᾶς πνεύματος ἁγίου, ἀμήν.

Im Folgenden wird die Deutung dieser Formel auseinandergesetzt und die Formel auf 2. Cor. 1, 21. gegründet. Vergl. hierzu *Leo*

Allatii De Ecclesiae Occident. atque Orient. Perpet. Cons. Lib. III. *Cap.* XVI. Pag. 1259. Der Patr. Jeremias fand zwar das Sacrament auch in der Schrift begründet, doch erklärte er auch in den *Act. Wurtemberg.* im zweiten Resp. Pag. 239. u. 240:

μὴ θαυμάζετε δὲ, ὅτι ἐν τοῖς βαπτίσμασιν — μνείαν οὐ ποιεῖτε χρίσματος, ἡ γὰρ τοῦ Χριστοῦ ἐκκλησία, τῇ χάριτι αὐτοῦ προκόπτουσα ἐπὶ θείοις ῥητοῖς καὶ θεμελείοις, πολλὰ ἐξεῦρε καὶ κατεστολίσατο. Οὐ γὰρ πάντα Παῦλος γράφει, ἀλλὰ καὶ ὁ μαθητὴς τούτου Διονύσιος — καὶ οὐ δίκαιον ἀπόβλητα νομίζειν.

Ueber die Bestandtheile des Chrisma s. zur *Ὀρθοδ. Ὁμολ.* *Heineccii Abbildg.* II. S. 263 ff. Ueber die Zeit, zu welcher das Sacrament begonnen habe, erklärt sich *Ὀρθ. Ὁμολ.* Pag. 170. Die Wirkung der Firmelung besteht (nach Pag. 170) überhaupt in dem Empfangen der Gaben des h. Geistes; sie wird in der Antwort auf *Ἐρωτ. ρε΄.* Pag. 172. im Besondern angegeben:

Πρῶτον, διατὶ καθὼς μὲ τὸ βάπτισμα ἀναγενόμεθα τέτοιας λογῆς, μὲ τὸ ἅγιον μύρον γενόμεθα μέτοχοι τοῦ ἁγίου πνεύματος, βεβαιωθέντες εἰς τὴν πίστιν τοῦ Κυρίου, καὶ αὐξάνομεν εἰς τὴν θείαν χάριν. Δεύτερον, διατὶ μὲ τὴν δύναμιν τοῦ ἁγίου πνεύματος οὕτως εἴμεσθεν βέβαιοι, καὶ στερεοὶ ὁποῦ δὲν ἠμπορεῖ νὰ βλάψῃ καθόλου ὁ νοητὸς ἐχθρὸς τὴν ψυχήν μας.

Der Patr. Jeremias behauptet dagegen im ersten Respons. in d. *Act. Wurtemberg.* Pag. 63, dass ein Getaufter erst durch die Firmelung anfange, Christo anzugehören, das durch die Erbsünde verlorene Ebenbild Gottes wiedererhalte und die Gnade empfange, welche Gott dem ersten Menschen durch Anhauchen mitgetheilt habe. — Die Wiederholung der Firmelung gestattet die griech. Kirche; s. *Ὀρθ. Ὁμολ.* a. a. O. Pag. 173:

Τοῦτο τὸ μυστήριον δὲν δίδοται δεύτερον παρὰ εἰς ἐκείνους, ὁποῦ θέλουσιν ἐπιστρέψειν ἀπὸ τὴν ἄρνησιν τοῦ ὀνόματος τοῦ Χριστοῦ.

Folglich betrifft der Unterschied zwischen der römischen und griechischen Kirchenlehre über die Firmelung allerdings auch das Innere des Sacraments. Die *Ὀρθ. Ὁμολ.* lehrt ferner (Pag. 172), dass der oberste Bischof (*ὁ ἀνώτατος ἐπίσκοπος*) die Salbe verfertige, aber auch, dass jeder Priester die Salbung vollziehen könne, jedoch sogleich nach der Taufe und zwar unter Aussprechen der oben angegebenen Formel. Vergl. Metrophanes Critop. Pag. 88. Endlich sagt die *Ὀρθοδ. Ὁμολ.* Pag. 171 f., dass die Firmelung zur Zeit der Apostel durch Auflegung der Hände (*διὰ τῆς ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν*) vollzogen sey: *ὕστερα ἐγίνετο μὲ τὴν χρίσιν τοῦ μύρου.* Die neuere griechische Kirche hält, gemäss der Erörterung bei Stourdza S. 95. und der *Κατηχ. ἢ Ὀρθοδ. Δι-*

δασκ. an dem symb. Lehrbegriffe der älteren Kirche fest, sowohl in Beziehung auf das Wesen, als auch in Beziehung auf die Wirkung der Firmelung; sie spricht sich auch für die Wiederholung der Firmelung aus bei Apostaten; *Κατηχ. ἢ Ὀρθοδ. Διδασκ.* §. κβ'. Pag. 57:

Ἡ Ἐκκλησία μεταχειρίζεται προσέτι τὸ χρίσμα καὶ εἰς τοὺς ἐξωμόσαντας καὶ ἐπιστρέφοντας Χριστιανοὺς καὶ εἰς τοὺς Αἱρετικοὺς βαπτισμένους ὄντας κατὰ τὸ Δόγμα των, ὅταν προσέρχωνται εἰς τὴν ὀρθοδοξίαν.

§. 57.

Vom h. Abendmahl; — catholischer Lehrbegriff.

Zu den in den folg. Anmerkk. angef. Citaten aus dem *Conc. Trident.* und *Catech. Rom.* s. *Rodolphi Hospiniani Historiae Sacramentariae Pars Prior. — — Cum refutatione Argumentorum Rob. Card. Bellarmini et Aliorum. Gen.* M. DC. LXXXI. — *Jo. Aug. Ernesti Antimuratorius. Lips.* 1755.

Die römische Kirche gibt dem Sacrament des h. Abendmahls den Vorzug vor jedem andern Sacrament und lehrt, dass die Materie des h. Abendmahls in ungesäuertem Brod und in Wein, der mit Wasser vermischt ist, besteht, dass die Elemente mittelst der Consecration schöpferisch durch den Priester in den wahren Leib und in das wahre Blut Christi verwandelt werden, so dass sie der Leib und das Blut Christi wirklich sind und nur noch ihre äussere Gestalt haben; — *Transsubstantiation*[1]). Des Leibes und Blutes Christi wird der Christ auf dreifache Weise theilhaftig, indem er entweder *sacramentaliter*, oder *spiritualiter*, oder *sacramentaliter et spiritualiter* isst und trinkt[2]). Die Wirkung des h. Abendmahls auf den Christen ist: dass Gott mit dem Menschen und der Mensch mit Gott sich verbindet, dass der Mensch die göttliche Gnade empfängt, und zwar so, dass er vor dem Rückfall zur Sünde bewahrt, vom Geiste der Liebe mehr entzündet, durch die Betrachtung der göttl. Wohlthaten mehr erhoben, von Schwachheitssünden befreit, zum Widerstande

gegen die Versuchungen moralisch gestärkt und zum Genusse der ewigen Herrlichkeit vorbereitet wird. Diese Wirkung des Abendmahls hängt nicht von der Würdigkeit des Priesters ab; wer unwürdig den Leib und das Blut geniesst, geniesst beides zur Verdammniss [3]). — Obschon Christus das Abendmahl unter beiderlei Gestalt eingesetzt hat, so empfängt es doch nur der fungirende Priester *sub utraque specie*, jeder andere aber und der Laie nur *sub una specie* [4]). Die römische Kirche unterscheidet aber das Abendmahl als *Eucharistia* (Sacramentum eucharistiacum) und als *Sacrificium*; letzteres findet in der Messe Statt. Das Messopfer ist indess nicht blos ein Lob- und Dankopfer, oder eine Erinnerung an Christi Opfertod, sondern ein wirkliches unblutiges Sühnopfer zur Vergebung der Sünden für Lebende und Todte; das Messopfer zum Heile aller Gläubigen ist keine Privatmesse, und für dasselbe ist die *adoratio*, *circumgestatio* und *asservatio* sanctionirt [5]). Zum würdigen Genusse des Abendmahls gehört eine körperliche und geistige Vorbereitung, oder die Busse, welche die *Contritio*, *Confessio* (auricularis) u. *Satisfactio* wesentlich in sich schliesst [6]). — Die griechische Kirche erkennt im Abendmahle als Elemente an gesäuertes Brod und Wein, mit Wasser vermischt; durch die Consecration und den h. Geist werden die Elemente in den wahren Leib und in das wahre Blut Christi verwandelt, so dass sie nur die äussere Gestalt behalten; — *Transsubstantiation*, *μεταβολή* [7]). Das h. Abendmahl wird aber den Laien, selbst Kindern, nur *sub utraque specie* gereicht, aber auch als Messopfer für Lebende und Todte gefeiert; die *asservatio* und *adoratio* findet sich auch bei den Griechen, doch nicht die *circumgestatio* [8]). Die Wirkung des h. Abendmahls auf den Communicanten ist Vergebung der Sünden, Heiligung und Erlangung des ewigen Lebens [9]). Zum würdigen Genuss des h. Abendmahls dient dem Menschen die Busse, welche in der

Reue über begangene Sünden mit dem festen Vorsatze zur Sinnesänderung, in der gewissenhaften Aufzählung aller Sünden vor dem Priester (Ohrenbeichte) und in der Uebernahme canonischer Strafen besteht [10]).

1) S. §. 51. Anmerk. 4. Ueber den Vorzug des Abendmahls vor allen anderen Sacramenten erklärte sich das Tridentinum. *Sess.* XIII. *Cap.* 3; — vergl. Catech. Rom. *P.* II. *Cap.* IV. *Quaest.* 9; §. 51. Nach dem Catech. Rom. *P.* II. *Cap.* IV. *Quaest.* 3. heisst das Abendmahl Eucharistia, (*Quaest.* 4), Sacrificium, Communio, pacis et charitatis Sacramentum — zu letzterem Ausdrucke vergl. Concil. Tridentinum. *Sess.* XIII. *in praefat.*; (*Quaest.* 5) viaticum, coena. — In Beziehung auf die Materie des h. Abendmahls heisst es a. a. O. in d. Antw. auf *Quaest.* 12:

— Duplex — est hujus Sacramenti materia: altera panis ex tritico confectus; — sed quemadmodum nullus panis nisi triticeus apta ad Sacramentum materia putandus est, — ita etiam ex iis, quae Christus gessit, azymum esse debere facile intelligitur. [Vergl. dazu die Antw. auf *Quaest.* 13; — in der Antwort auf *Quaest.* 14. heisst es weiter] — altera hujus Sacramenti materia — est — vinum, — cui modicum aquae permistum est.

Vergl. hierzu Conc. Tridentinum. *Sess.* XXII. *Cap.* 7. Der Catech. Rom. gibt a. a. O. in der Antw. 15. die bekannten Gründe für die Mischung des Wassers und Weins an; im Falle des Mangels an Wasser kann der Wein auch ohne Wasser consecrirt werden (Antw. auf *Quaest.* 16). Ueber die Consecrationsformel s. die Antw. auf *Quaest.* 18; 20. u. 29. Der Catech. Rom. behauptet zwar, dass die kirchliche Consecrationsformel vom Priester angewendet werden müsse, in der Antw. auf *Quaest.* 19, er setzt jedoch hinzu:

sed ad Sacramentum conficiendum omnino necessaria non sunt [verba, quae ex consuetudine Ecclesiae ad consecrationem adhibentur].

In Beziehung auf die schöpferische Wandelung der Elemente durch den Priester mittelst der Consecration finden sich andeutende Erklärungen im Catech. Rom. a. a. O. in den Antworten auf die *Quaest.* 9; 17; 20; ausführlichere Erörterungen in

Quaest. 22. *Quid mysticae consecrationis virtute in hoc Sacramento potissimum efficitur?* Tria sunt maxime — quae in hoc Sacramento verbis consecrationis effici fides catholica — confitetur. Primum est, verum Christi Domini corpus, illud idem, quod natum ex Virgine in caelis sedet ad dexteram Patris, hoc Sacramento contineri. Alterum est, nullam in eo elementorum substantiam remanere, quam-

vis nihil a sensibus magis alienum et remotum videri possit. Tertium est, quod ex utroque facile colligitur, etsi verba consecrationis id maxime exprimunt, accidentia, quae aut oculis cernuntur, aut aliis sensibus percipiuntur, sine ulla re subjecta esse, mira quadam atque inexplicabili ratione. Ac panis quidem et vini accidentia omnia licet videre: quae tamen nulli substantiae inhaerent, sed per ipsa constant, cum panis et vini substantia in ipsum Domini corpus et sanguinem ita mutetur, ut panis et vini substantia omnino esse desinant. Vergl. Conc. Trident. *Sess.* XIII. *Cap.* 1. Catech. Rom. a. a. O. die Antw. auf *Quaest.* 23; 24; 27. An ossa, nervi et quaecunque ad hominis perfectionem pertinent, una cum divinitate hic vere adsint? Hoc loco etiam explicandum est, non solum verum Christi corpus et quicquid ad veram corporis rationem pertinet, veluti ossa et nervos, sed etiam totum Christum in hoc Sacramento contineri. Docere autem oportet, Christum nomen esse Dei et hominis, unius scilicet persona, in qua divina et humana natura conjuncta sit: quare utramque substantiam et quae utriusque substantiae consequentia sunt, divinitatem et totam humanam naturam, quae ex anima et omnibus corporis partibus et sanguine etiam constat, complectitur, quae omnia in Sacramento esse credendum est. — *Quaest.* 28. *Estne sanguis, anima et divinitas eodem modo in Eucharistia, quo corpus Christi?* Licet tota humana natura cum divinitate sit reipsa in hoc Sacramento, non omnia *tamen eadem* ratione aut virtute continentur. Quaedam enim sunt, quae ex vi et efficientia consecrationis in Sacramento esse dicimus. — Cum dicitur *Hoc est corpus meum*, ipsum Christi Domini corpus ex vi Sacramenti in Eucharistia erit. At quia corpori sanguis, anima et divinitas conjungitur: haec quoque in Sacramento erunt omnia, non quidem ex consecrationis virtute, sed ut ea, quae corpori conjuncta sunt. Atque haec ex concomitantia in Sacramento esse dicuntur: qua ratione totum Christum in Sacramento esse perspicuum est. — Sequitur itaque totum Christum usque adeo tam in panis quam in vini specie contineri: ut quemadmodum in panis specie non corpus modo, sed etiam sanguis et totus Christus vere inest, sic contra in vini specie non solum sanguis, sed corpus et totus Christus vere insit.

Folglich ist Christus nicht blos in beiden Gestalten überhaupt, sondern auch in jedem Theile von beiden Gestalten ganz vorhanden und wird in den einzelen Theilen ganz dargereicht; vergl. die Antworten auf *Quaest.* 30; 31; 35; Conc. Trid. *Sess.* XIII. Cap. 3; *Can.* I; III; IV. Nach der Wandelung ist nicht mehr die Substanz des Brodes und Weines, sondern nur noch die äussere Gestalt der

Materien vorhanden; daher wird die Wandlung im eigentlichen Sinne Transsubstantiation genannt. Der Catech. Rom. sagt in der Antw. auf *Quaest.* 31:

— relinquitur ergo, ut in Sacramento sit corpus Domini, quod panis in ipsum convertatur: quare nulla panis substantia remaneat necesse est. — Cum ergo tam claris et perspicuis verbis carnem suam panem et verum cibum, sanguinem item verum potum nominaverit, satis videtur declarasse nullam in Sacramento substantiam panis et vini remanere. Vergl. die Antwort auf *Quaest.* 37. Concil. Trident. *Sess.* XIII. *Cap.* 4. — sancta haec synodus declarat, per consecrationem panis et vini conversionem fieri totius substantiae panis in substantiam corporis Christi Domini nostri et totius substantiae vini in substantiam sanguinis ejus: quae conversio convenienter et proprie a sancta catholica ecclesia transsubstantiatio est appellata. *Can.* II. Si quis dixerit in sacrosancto eucharistiae sacramento remanere substantiam panis et vini una cum corpore et sanguine domini nostri Jesu Christi, negaveritque mirabilem illam et singularem conversionem totius substantiae panis in corpus et totius substantiae vini in sanguinem, manentibus duntaxat speciebus panis et vini, quam quidem conversionem catholica ecclesia aptissime transsubstantiationem appellat, anathema sit. — Catech. Rom. a. a. O. *Quaest.* 33; 34; 36. — *Quaest.* 35. *Estne stupendae huic conversioni commodum aliquod nomen impositum?* Haec admirabilis conversio convenienter et proprie a sancta Catholica Ecclesia Transsubstantiatio est appellata. — Sed — fideles admonendi sunt, ne curiosius inquirant, quo pacto ea mutatio fieri possit, nec enim percipi a nobis potest; — verum, quid hoc sit, fide cognoscendum est; quomodo fiat, non curiosius inquirendum.

2) Concil. Trident. *Sess.* XIII. *Cap.* 8. erklärt, dass Einige das Sacrament empfangen haben und empfangen „sacramentaliter, ut peccatores," Andere „spiritualiter, qui, voto propositum illum coelestem panem edentes, fide viva — fructum ejus et utilitatem sentiunt," Andere endlich „sacramentaliter simul et spiritualiter; ii autem sunt, qui ita se prius probant et instruunt, ut vestem nuptialem induti ad divinam hanc mensam accedant." Vergl. hierzu *Sess.* XIII. *Can.* VIII; ausführlicher, als *Cap.* 8. sich ausspricht, erklärt sich Catech. Rom. a. a. O. in der Antw. auf *Quaest.* 41.

3) Das Concil. Trident. *Sess.* XIII. *Can.* V. erwähnt, dass aus dem Abendmahle „remissionem peccatorum" und „alios effectus

provenire." Der Catech. Rom. spricht sich a. a. O. in der Antw. auf *Quaest.* 39. über die Wirkung des Abendmahls im Allgemeinen dahin aus, dass der Leib und das Blut Christi das in einem weit vollkommenern Grade für das Seelenheil wirken, was Brod und Wein für den erspriesslichen Zustand des Körpers vermögen; dann aber wird die Wirkung des Abendmahls in der Antw. auf *Quaest.* 40. genauer erörtert:

— prima etiam gratia (qua omnes praeditos esse oportet, antequam sacram Eucharistiam ore contingere audeant, ne judicium sibi manducent et bibant) nemini tribuitur, nisi hoc ipsum Sacramentum desiderio et voto percipiant. — Sacrae Eucharistiae cibus non solum animam sustentat, sed vires illi addit, efficitque ut spiritus divinarum rerum delectatione magis commoveatur; ob eam causam fit, ut gratiam hoc Sacramento *tribui* recte et verissime dicatur. — Remitti vero Eucharistia et *condonari* leviora peccata, quae venialia dici solent, non est, quod dubitari debeat. Quidquid enim cupiditatis ardore anima amisit, dum levi aliqua in re parum offendit, totum Eucharistia, eas ipsas minores culpas abstergens, restituit. — Illa praeterea in sacris mysteriis vis est, ut nos a criminibus puros et integros, atque a tentationum impetu incolumes servet, ac tanquam caelesti medicamento animam praeparet, ne alicujus mortiferae perturbationis veneno facile infici ac corrumpi queat. — Sed carnis etiam libidinem cohibet ac reprimit, dum enim *charitatis* igne animos magis incendit, concupiscentiae ardorem extinguat necesse est. Postremo, ut uno verbo omnes hujus Sacramenti utilitates et beneficia comprehendantur, dicendum est, sacrae Eucharistiae summam vim esse ad aeternam gloriam comparandam.

Diese Wirkungen hat das h. Abendmahl nur bei denjenigen, welche es würdig geniessen; der unwürdige Genuss des Leibes und Blutes Christi ist ein Genuss zur Verdammniss; s. Catech. Rom. a. a. O. an mehren Stellen; in der Antw. auf *Quaest.* 42. heisst es:

si imparatus [aliquis] accipiat, non solum nihil commodi, sed maxima etiam incommoda et detrimenta eum accipere, — — sempiternam mortem afferre.

Dass die Wirkung des Abendmahls auf den Gläubigen nicht von der Würdigkeit des Priesters abhängt, erklärt der Catech. Rom. a. a. O. in der Antw. auf *Quaest.* 52.; s. auch §. 48. Anm. 9.

4) Concil. Trident. *Sess.* XXI:

Can. III. Si quis negaverit, totum et integrum Christum omnium gratiarum fontem et auctorem sub una panis specie sumi, quia, ut quidam falso asserunt, non secundum ipsius Christi

institutionem sub utraque specie sumatur, anathema sit.

In ders. Sitzg. hatte die Synode in *Cap.* 1. erklärt, dass Christus das Abendmahl allerdings unter der Gestalt des Brodes und Weines eingesetzt habe (— „in panis et vini speciebus instituit" —), aber hinzugefügt, dass sich diese Einsetzung keineswegs dahin erstreckt habe, dass alle Christen Brod und Wein empfangen sollten; sie bestätigte daher die Sitte, nur unter einer Gestalt das Abendmahl zu feiern, als ein Gesetz (Cap. 2.), welches sich auf die Laien und nicht fungirenden Priester erstrecken soll, *Sess.* XXI.

Cap. 1. Synodus — declarat ac docet, nullo divino praecepto laicos et clericos non conficientes obligari ad eucharistiae sacramentum sub utraque specie sumendum, neque ullo pacto, salva fide, dubitari posse, quin illis alterius speciei communio ad salutem sufficiat. Vergl. dazu *Can.* I. u. II. — Catech. Rom. a. a. O. *Quaest.* 50. *Num laicis sub utraque specie communicandum est?* Quod ad communicandi ritum pertinet, doceant Parochi — interdictum esse, ne quis, sine ipsius Ecclesiae auctoritate, praeter Sacerdotes, corpus Domini in sacrificio conficientes, sub utraque specie sacram Eucharistiam sumat. — Multis vero et iis quidem gravissimis rationibus adductam esse Ecclesiam patet, ut hanc potissimum sub altera specie consuetudinem non solum approbaret, sed etiam decreti auctoritate firmaret. Primum enim maxime cavendum erat, ne sanguis Domini in terram funderetur. — Praeterea — magnopere timendum erat, ne, si diutius vini species asservaretur, coacesceret. Permulti praeterea sunt, qui vini saporem, ac ne odorem quidem perferre ullo modo possint. Quare, ne — corporis valetudini noceret, prudentissime sancitum est ab Ecclesia, ut panis tantummodo speciem fideles acciperent. Accedit ad alias rationes, quod in pluribus provinciis summa vini penuria laboratur, neque id aliunde, sine maximis impensis, ac nonnisi longissimis ac difficillimis itineribus convehi potest. Deinde, quod maxime omnium ad rem pertinet, convellenda erat eorum haeresis, qui negabant sub utraque specie totum Christum esse, sed corpus tantum exsangue sub panis, sanguinem autem sub vini specie contineri asserebant.

Vergl. in Anmerk. 1. die Citate für die Meinung, dass der ganze Christus und das wahre Sacrament in jeder Gestalt enthalten und empfangen werde. Bemerkenswerth aber ist es, dass das Concil. Trid. in *Sess.* XXII. eine Discussion über die Zugestehung des Bechers für gewisse Gegenden in einer Generalcongregation eröffnete. Die kaiserlichen Legaten am Concil sprachen sich für jene

Zugestehung aus, doch erklärte man sich dahin, nachdem man lange hin und hergestritten hatte, dass der Papst in dieser Sache die Entscheidung geben solle. Dieser, *Pius* IV., gestand wirklich den österreichischen und bayerischen Unterthanen den Kelch im Abendmahle zu, doch sein Nachfolger, *Pius* V., nahm gleich nach der Stuhlbesteigung die Erlaubniss wieder zurück, weil der Zweck, die Gewinnung der Ketzer, nicht erreicht worden sey. — Dass nur der fungirende Priester *sub utraque specie* das Abendmahl feiert, beruht darauf, dass er im Namen der Laien (persona populi) communicirt, dass er kann „se ipsum communicare" (Conc. Trident. *Sess.* XIII. *Can.* X.), dass daher auch die Laien in seiner Person das Blut Christi auf geistige Weise zu empfangen glauben müssen. — Dass weder Kinder, „qui nondum rationis usum propter aetatis imbecillitatem habent," noch Erwachsene, die ihres Verstandes nicht mächtig sind, zur Communion zugelassen werden *dürfen*, lehrt Catech. Rom. a. a. O. in den Antworten auf *Quaest.* 47—49. Concil. Trident. *Sess.* XIII. *Can.* IX; *Sess.* XXI. *Cap.* 4. und *Can.* IV.

5) Auf den Unterschied des Abendmahls als Sacramentum und als Sacrificium macht der Catech. Rom. a. a. O. aufmerksam; s. *Quaest.* 53.

Quaest. 55. *Quomodo Sacramentum a Sacrificio secernitur?* Differunt plurimum inter se hae duae rationes. *Sacramentum* enim consecratione perficitur, omnis vero sacrificii vis in eo est, ut offeratur. — Deinde etiam, ut Sacramentum est, iis, qui divinam hostiam sumunt, meriti causam adfert et omnes illas utilitates, quae superius commemoratae sunt: ut autem sacrificium est, non merendi solum, sed satisfaciendi quoque efficientiam continet.

Vergl. dazu noch die Antworten auf *Quaest.* 56; 58; 59, mit Beziehung auf Conc. Trident. *Sess.* XXII. *Cap.* 1; 2; *Can.* I; II. — Ueber das Messopfer erklärt sich Conc. Trident. *Sess.* XXII.

Cap. 1. Dominus noster — — ut suae ecclesiae visibile — relinqueret sacrificium, quo cruentum illud semel in cruce peragendum repraesentaretur ejusque memoria in finem usque seculi permaneret atque illius salutaris virtus in remissionem eorum, quae a nobis quotidie committuntur, peccatorum applicaretur, — corpus et sanguinem suum sub speciebus panis et vini Deo patri obtulit ac sub earundem rerum symbolis apostolis, quos tunc N. T. sacerdotes constituebat, ut sumerent, tradidit et iisdem eorumque in sacerdotio successoribus, ut offerrent, praecepit. Vergl. Catech. Rom. a. a. O. *Quaest.* 54. — *Cap.* 2. Quoniam in divino hoc sacrificio, quod in missa peragitur, idem ille Christus

continetur et incruente immolatur, qui in ara crucis semel se ipsum cruente obtulit, docet synodus, sacrificium istud vere propitiatorium esse per ipsumque fieri, ut, si cum vero corde et recta fide, cum metu et reverentia, contriti ac poenitentes ad Deum accedamus, misericordiam consequamur et gratiam inveniamus in auxilio opportuno. Hujus quippe oblatione placatus Dominus gratiam et donum poenitentiae concedens, crimina et peccata, etiam ingentia, dimittit; una enim eademque est hostia, idem nunc offerens sacerdotum ministerio, qui seipsum tunc in cruce obtulit, sola offerendi ratione diversa. Cujus quidem oblationis cruentae, inquam, fructus per hanc incruentam uberrime percipiuntur: tantum abest, ut illi per hanc quovis modo derogetur. Quare non solum pro fidelium vivorum peccatis, poenis, satisfactionibus et aliis necessitatibus, sed et pro defunctis in Christo, nondum ad plenum purgatis, rite juxta apostolorum traditionem offertur. Vergl. *Can.* I.; *Can.* III. Si quis dixerit, Missae sacrificium tantum esse laudis et gratiarum actionis, aut nudam commemorationem sacrificii in cruce peracti, non autem propitiatorium, vel soli prodesse sumenti, neque pro vivis et defunctis, pro peccatis, poenis, satisfactionibus et aliis necessitatibus offerri debere, anathema sit.

Fast wörtlich folgt der Catech. Rom. diesen Aussprüchen in der Antw. auf *Quaest.* 60; 62; 63. Hier ist aber noch zu bemerken:

Quaest. 57. *Fasne est, Sanctis aut ulli creaturae sacrificium offerre?* Etsi Ecclesia interdum Missas in memoriam et honorem Sanctorum celebrare consuevit, non tamen illis sacrificium, sed uni Deo, qui sanctos immortali gloria coronavit, offerri docuit.

Vergl. hierzu Concil. Trident. *Sess.* XXII. *Cap.* 3. und *Can.* V. In *Cap.* 6. gab die Synode die Bestimmung, dass sie jene Messen, bei welchen nur der Priester allein, auf sacramentirliche Weise, communicirt, nicht als Privat- oder unerlaubte Messen ansehen, sie nicht missbilligen könne, sondern sie vielmehr empfehlen und für wirklich gemeinschaftliche Messen halten müsse, theils, weil auch das Volk geistig communicire, theils aber auch,

quod missae a publico ecclesiae ministro non pro se tantum, sed pro omnibus fidelibus, qui ad corpus Christi pertinent, celebrentur. — *Can.* VIII. Si quis dixerit Missas, in quibus solus sacerdos sacramentaliter communicat, illicitas esse ideoque abrogandas, anathema sit. [In Beziehung hierauf antwortet Catech. Rom. a. a. O. auf] *Quaest.* 64. *Numquid ulla Missa, ex communi usu Ecclesiae celebrata, dicenda est privata?* Ex doctrina jam tradita facile perspicitur, omnes Missas communes censen-

das esse, ut quae ad communem omnium fidelium utilitatem et salutem pertinent.

Ueber die „circumgestatio et adoratio sanctissimi sacramenti" s. Conc. Trident. *Sess.* XIII. *Cap.* 5; über die „asservatio" *Cap.* 6; ferner dazu:

Can. VI. Si quis dixerit, in sancto Eucharistiae sacramento Christum unigenitum Dei filium non esse cultu latriae etiam externo adorandum, atque ideo nec festiva peculiari celebritate venerandum, neque in processionibus secundum laudabilem et universalem ecclesiae ritum et consuetudinem solenniter circumgestandum, vel non publice, ut adoretur, populo proponendum et ejus adoratores esse idololatras, anathema sit. *Can.* VII. Si quis dixerit, non licere sacram Eucharistiam in sacrario reservari, sed statim post consecrationem adstantibus necessario distribuendam, aut non licere, ut illa ad infirmos honorifice deferatur, anathema sit.

Vergl. Catech. Rom. a. a. O. die Antw. auf *Quaest.* 9.

6) Ueber die zur würdigen Feier des Abendmahls nothwendige Vorbereitung, die sich auch auf die Priester erstreckt, welchen es zukommt, das Sacrament zu celebriren, s. Conc. Trident. *Sess.* XIII. *Cap.* 7. und *Can.* XI; Catech. Rom. a. a. O.; die Antwort auf *Quaest.* 42 u. 43; ferner lehrt die Antw. auf *Quaest.* 44.

Non animi solum, sed etiam corporis praeparatione opus est, nam jejuni ad sacram mensam accedere debemus, ita ut saltem a dimidia antecedentis diei nocte, usque ad illud temporis punctum, quo sacram Eucharistiam accipimus, nihil omnino comederimus aut biberimus. Postulat etiam tanti Sacramenti dignitas, ut, qui matrimonio juncti sunt, aliquot dies a concubitu uxorum abstineant.

Ueber die Busse s. Concil. Trident. *Sess.* XIV. u. Catech. Rom. *P.* II. *Cap.* V. Das Conc. Trid. *Sess.* XIV. erklärte in *Cap.* 3. üb. d. Busse: sunt autem quasi materia hujus sacramenti — contritio, confessio et satisfactio. — *Can.* IV. Si quis negaverit, ad integram et perfectam peccatorum remissionem requiri tres actus in poenitente, quasi materiam sacramenti poenitentiae, videlicet contritionem, confessionem et satisfactionem, quae tres poenitentiae partes dicuntur, aut dixerit, duas tantum esse poenitentiae partes, terrores scilicet incussos conscientiae, agnito peccato, et fidem conceptam ex evangelio vel absolutione, qua credit quis sibi per Christum remissa peccata, anathema sit.

S. hierzu Catech. Rom. a. a. O. *Quaest.* 20, wo als „partes integrales poenitentiae" die contritio, confessio u. satisfactio angeführt sind. Ueber die contritio (— detestatio, compunctio cordis, scissio

cordis s. Catech. Rom. a. a. O. *Quaest.* 24; 25. —) erklärte das Concil. Trident. *Sess.* XIV:

Cap. 4: Contritio — animi dolor ac detestatio est de peccato commisso, cum proposito non peccandi de cetero. — Declarat igitur sancta synodus hanc contritionem non solum cessationem a peccato et vitae novae propositum et inchoationem, sed veteris etiam odium continere.

Vergl. *Can.* V; Catech. Rom. a. a. O. *Quaest.* 23; 26; 27; 28. Die Antw. auf *Quaest.* 29. erörtert die wesentlichen Theile einer „vera contritio," die Antw. auf *Quaest.* 30. die Wirkung derselben. Die Antw. auf *Quaest.* 31. zeigt, wie man die contritio vollkommen üben könne. Ueber die poenitentia interior s. auch oben §. 41. Anmerk. 4; ebendaselbst über die satisfactorischen (verdienstlichen) Werke desselben; s. hierzu über die Nothwendigkeit und den Nutzen der Genugthuung Conc. Trident. *Sess.* XIV. *Cap.* 8; über die Werke der Genugthuung *Cap.* 9; *Can.* XII.—XIV. und Catech. Rom. a. a. O. die Antworten auf *Quaest.* 52; 53; 58—63. — Ueber die Beichte und insbes. Ohrenbeichte s. Concil. Trident. XIV. *Cap.* 5:

Can. VII. Si quis dixerit, in sacramento poenitentiae ad remissionem peccatorum necessarium non esse jure divino, confiteri omnia et singula peccata mortalia, quorum memoria cum debita et diligenti praemeditatione habeatur, etiam occulta et quae sunt contra duo ultima decalogi praecepta et circumstantias, quae peccati speciem mutant: sed eam confessionem tantum esse utilem ad erudiendum et consolandum poenitentem et olim observatam fuisse tantum ad satisfactionem canonicam imponendam: aut dixerit eos, qui omnia peccata confiteri student, nihil relinquere velle divinae misericordiae ignoscendum, aut demum non licere confiteri peccata venialia, anathema sit. *Can.* VIII. Si quis dixerit, confessionem omnium peccatorum, qualem ecclesia servat, esse impossibilem, et traditionem humanam a piis abolendam, aut ad eam non teneri omnes et singulos utriusque sexus Christi fideles, — anathema sit.

Der Catech. Rom. a. a. O. erörtert in der Antw. auf *Quaest.* 32. den Werth und die Nothwendigkeit der Beichte; die Antw. auf *Quaest.* 33. erklärt:

Confessionem definiunt esse peccatorum accusationem, — eo susceptam, ut virtute clavium veniam impetremus. — [Antw. auf *Quaest.* 35.] Cum igitur Dominus potestatem retinendi et remittendi peccata Sacerdotibus tribuerit, perspicuum est, ipsos etiam ea de re judices constitutos esse. At quoniam, ut sancta Tridentina Synodus sapienter admonuit, de qualibet re verum judicium

fieri atque in repetendis criminum poenis justitiae modus teneri non potest, nisi plane cognita et perspecta causa fuerit, ex eo sequitur, ut poenitentium confessione sigillatim peccata omnia Sacerdotibus patefacienda sint.

Ueber die dem Priester zu machende Eröffnung der einzelen Sünden sprechen sich die Antworten auf *Quaest.* 40. u. 41. näher aus und die Antworten auf die *Quaest.* 42—46; 49—52. über wichtigere in der Beichte vorkommende Casualfälle. — S. *Idea Biblica* etc. Delin. *Fr. Oberthür.* II. Pag. 407 seq.

7) In Beziehung auf den Werth des Sacr. des h. Abendmahls, im Vergleich zu den anderen Sacramenten, s. §. 51. Anmerk. 4. — Hinsichtlich der Elemente hebt der Patr. Jeremias in s. erstem Resp. in *Act. Wurtemb.* Pag. 86. und im zweiten Resp. Pag. 241. besonders hervor, dass das Brod ungesäuert seyn muss; er sagt am zuletzt angef. O.:

Προσφέρομεν δὲ οὐκ ἐν ἀζύμοις, ἀλλ' ἐν ἐνζύμοις· ὅ ἐστιν ἄρτος τῇ ἀληθείᾳ.

Dagegen erklärt Metrophanes Critopulus in *Κεφ. ϑ'.* Pag. 90:

Ἐν τῷ κυριακῷ δείπνῳ ἀπαιτεῖται πρῶτον ἡ ὕλη ἡ ἀπὸ τοῦ κυρίου παραδοθεῖσα. Ἔστι δὲ αὕτη ἄρτος ἔνζυμος, εἷς, καὶ κρᾶμα· τουτέστιν οἶνος ὕδατι κεκραμμένος.

Im Folgenden, bis Pag. 98. gibt Metroph. eine nähere Erörterung, weshalb seine Kirche gesäuertes Brod und mit Wasser vermischten Wein gebrauche. Die *Ὀρθοδ. Ὁμολ.* lehrt in der Antw. auf *Ἐρωτ. ρξ'.* Pag. 174 seq., nachdem sie angeführt hat, dass das unblutige Opfer ohne einen Priester, — welcher Nothfall auch eintreten möge, — ohne Altar und ohne gesticktes Altartuch nicht verrichtet werden kann,

πρέπει νὰ προσέχῃ νὰ εἶναι ἡ προπουμένη ὕλη, ἤγουν ἄρτος σίτινος ἔνζημος, ὅσον δυνατὸν καθαρός· καὶ οἶνος ἄμικτος ἀπὸ κάθα λογῆς ἄλλο ὑγρὸν, καὶ εἰλικρινὴς εἰς ἑαυτόν· καὶ εἰς τὴν προσκομιδὴν ἐγχεῖται καὶ ὕδωρ.

Die Transsubstantiation der Elemente (*μεταβολή, μεταποίησις, μετασοιχείωσις* u. s. w.) deutet der Patr. Jeremias in s. erst. Resp. in d. *Act. Wurtemb.* Pag. 86. nur an mit den Worten:

Δοξάζει οὖν ἡ καθολικὴ ἐκκλησία, ὅτι μετὰ τὸν ἁγιασμὸν ὁ μὲν ἄρτος μεταβάλλεται εἰς αὐτὸ τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ, ὁ δὲ οἶνος εἰς αὐτὸ τὸ αἷμα διὰ πνεύματος ἁγίου.

Vergl. Jeremias a. a. O. Pag. 97; 100, wo zugleich angegeben ist, dass die Art und Weise der Wandlung dem Verstande unbegreiflich ist; s. hierzu Metroph. Pag. 100; ebenso Pag. 102. — Dagegen stellte die *Ὀρθοδ. Ὁμολ.* mit den bestimmtesten Aus-

drücken die Transsubstantiationslehre auf, im Widerspruche gegen Cyrillus Lucaris, welcher in seiner Confession (im 2. Th. des *Corp. et Synt.* Pag. 59) erklärt hatte:

Art. XVII. — in [Eucharistiae] administratione praesentiam veram realem Christi Domini confitemur et profitemur, at illam, quam Fides nobis offert, non autem quam excogitata docet transsubstantiatio etc.

Die *Ὀρθοδ. Ὁμολ.* erklärte in der Antw. auf *Ἐρωτ. ρξ'.* Pag. 175:

πρέπει νὰ ἔχῃ ὁ ἱερεὺς τοιαύτην γνώμην εἰς τὸν καιρὸν, ὁποῦ ἁγιάζει τὰ δῶρα, πῶς αὐτὴ ἡ οὐσία τοῦ ἄρτου, καὶ ἡ οὐσία τοῦ οἴνου μεταβάλλεται εἰς τὴν οὐσίαν τοῦ ἀληθινοῦ σώματος καὶ αἵματος τοῦ Χριστοῦ, διὰ τῆς ἐνεργείας τοῦ ἁγίου πνεύματος, οὗ τὴν ἐπίκλησιν κάμει τὴν ὥραν ἐκείνην, διανατελῶς τὸ μυστήριον τοῦτο ἐπευχόμενος, καὶ λέγων· κατάπεμψον τὸ πνεῦμά σου τὸ ἅγιον ἐφ' ἡμᾶς καὶ ἐπὶ τὰ προκείμενα δῶρα ταῦτα· καὶ ποίησον τὸν μὲ ἄρτον τοῦτον τίμιον σῶμα τοῦ Χριστοῦ σου, τὸ δὲ ἐν τῷ ποτηρίῳ τούτῳ τίμιον αἷμα τοῦ Χριστοῦ σου, μεταβαλὼν τὸ πνεύματί σου τῷ ἁγίῳ. Μετὰ γὰρ τὰ ῥήματα ταῦτα ἡ μετουσίωσις παρευθὺς γίνεται καὶ ἀλλήσει ὁ ἄρτος εἰς τὸ ἀληθινὸν σῶμα τοῦ Χριστοῦ καὶ ὁ οἶνος εἰς τὸ ἀληθινὸν αἷμα· ἀπομένονται μόνον τὰ εἴδη ὁποῦ φαίνουνται καὶ τοῦτο κατὰ τὴν θείαν οἰκονομίαν.

S. oben §. 36. Pag. 458.

8) Ueber die Communion sub utraque specie schreibt Jeremias in s. erst. Resp. in d. *Act. Wurtemb.* Pag. 129. den Tübinger Theologen:

Φατὲ οὖν α'. ὅτι μεταλαμβάνειν δεῖ καὶ ἀμφοτέρων τῶν εἰδῶν: καὶ καλῶς λέγετε. Οὕτω γὰρ καὶ ἡμεῖς ἐκτελοῦμεν. Metroph. Critop. a. a. O. Pag. 98: *Μετέχουσι δὲ πάντες ἑκατέρου εἴδους τῶν ἐν τῇ δεσποτικῇ τραπέζῃ, τοῦ τε ἄρτου φημὶ καὶ τοῦ ποτηρίου, ἐκκλησιαστικοί τε καὶ λαϊκοὶ, ἄνδρες καὶ γυναῖκες.* — *Ὀρθοδ. Ὁμολ.* a. a. O. Pag. 177: *Ἡ δὲ κοινωνία τοῦ μυστηρίου τούτου πρέπει νὰ γίνεται καὶ κατὰ τὰ δύο εἴδη τοῦ ἄρτου καὶ τοῦ οἴνου, τόσον ἀπὸ τοὺς πνευματικοὺς, ὅσον καὶ ἀπὸ τοὺς κοσμικούς.*

Ueber die Kindercommunion, die wegen der segensreichen Wirkung des Abendmahls überhaupt für nothwendig erachtet wird, enthält die *Ὀρθοδ. Ὁμολ.* keine Lehre, dagegen spricht sich Metroph. Crit. a. a. O. Pag. 98 seq. (vergl. Jeremias a. a. O. Pag. 85.) für sie, mit einer näheren Erörterung, aus:

ἀλλὰ δὴ καὶ αὐτὰ τὰ βρέφη ἀρξάμενα εὐθὺς ἀπὸ τοῦ ἁγίου βαπτίσματος μετέχει τοῦ λοιποῦ ὁσάκις οἱ γονεῖς βούλονται.

Vergl. *Heineccii Abbildung.* II. S. 288 ff. Ueber das Messopfer für Lebende und Todte s. Jeremias a. a. O. am Schlusse von *Κεφ. ιγ'.* Pag. 104; *Ὀρθοδ. Ὁμολ.* a. a. O. Pag. 179:

ἀκόμι τὸ μυστήριον τοῦτο προσφέρεται θυσία ὑπὲρ πάντων τῶν ὀρθοδόξων Χριστιανῶν, ζώντων τε καὶ κεκοιμημένων ἐπ' ἐλπίδι ἀναστάσεως ζωῆς αἰωνίου.

Vergl. *Heineccii Abbildung.* II. S. 296 ff. In wiefern die Asservatio der geweihten Elemente in der griech. Kirche Statt findet, erklärt Metroph. a. a. O. Pag. 103, mit ausdrücklicher Verwerfung der Circumgestatio:

Ταμιεύομεν δὲ ἐκ τοῦ ἱερουργηθέντος μυστηρίου τοῖς νοσοῦσι καὶ αἰφνιδίως τὸν βίον ἐκλείπουσιν, ἵνα μηδεὶς αὐτῶν ἀπέλθῃ ἄνευ τοῦ ἐσχάτου καὶ ἀναγκαίου ἐφοδίου. [Vergl. *Heineccii Abbild.* II. S. 271.] — *Οὐ περιφέρομεν δὲ τοῦτο τὸ ἅγιον μυστήριον διὰ τῶν πλατειῶν, ἀλλ' ἢ μόνον ὅταν κομίζεται εἰς οἶκον τοῦ νοσοῦντος.*

Ueber die „Adoratio" der Elemente, ehe diese consecrirt sind und, nachdem sie consecrirt sind, ehe sie gebraucht werden, s. *Heineccii Abbild.* II. S. 298. (wobei nur noch zu bemerken ist, dass das hier angef. Cit. aus *Ὀρθοδ. Ὁμολ.* von der Adoratio der Elemente vor der Consecration keine Angabe enthält); III. S. 345.

9) Jeremias a. a. O. Pag. 78:

Ἡ κοινωνία δὲ αὐτῷ ἑνοῖ τῷ δεσπότῃ, — τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον διὰ τῆς κοινωνίας τοῦ κυριακοῦ σώματος τῆς πνευματικῆς τροφῆς ἀναλαμβάνομεν αὖθις, καὶ τὴν φθορὰν ἀποβαλλόμενοι τῷ ἀθανάτῳ ἑνούμεθα. — Metroph. a. a. O. Pag. 100: — *οἱ τοῦ κυριακοῦ σώματος καὶ αἵματος μετέχοντες Ἰατρευόμενοι τοῦ προπατορικοῦ θανάτου τῆς ἀθανασίας τυγχάνουσιν.* [Vergl. dazu Pag. 101. am Schl. und Pag. 102, woraus zugleich erhellt, dass sich die angeg. Wirkung nur auf die würdigen Empfänger erstreckt; den unwürdigen, die das Abendmahl ohne Glauben nehmen, gereicht es zur ewigen Strafe.] *Ὀρθοδ. Ὁμολ.* a. a. O Pag. 180: *τὸ — κέρδος ὅτου μὲν δίδῃ εἶναι, διατὶ τὸ μυστήριον τοῦτο γίνεται ἱλασμὸς καὶ καλοσύνημα πρὸς τὸν Θεὸν διὰ τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν, εἴτε ζώντων, εἴτε καὶ ἀποθαμένων· — ὅποιος Χριστιανὸς — ἐλευθερώνεται δι' αὐτοῦ ἀπὸ κάθα πειρασμὸν καὶ κίνδυνον τοῦ διαβόλου.*

Für die Lehre vom Abendmahl vergl. Stourdza S. 85 — 92. Die Hauptsätze der *Κατηχ. ἢ Ὀρθοδ. Διδασκ.* sind folgende:

Pag. 58: *Ἡ ἁγία Εὐχαριστία ἢ Μετάληψις εἶναι Μυστήριον, διὰ*

τοῦ ὁποίου μεταλαμβάνει ὁ Πιστὸς ὑπὸ τὸ Εἶδος τοῦ Ἄρτου αὐτὸ τὸ Σῶμα τοῦ Χριστοῦ καὶ ὑπὸ τὸ Εἶδος τοῦ Οἴνου αὐτὸ τὸ Αἷμα τοῦ Χριστοῦ εἰς Ἄφεσιν Ἁμαρτιῶν καὶ Ζωὴν αἰώνιον. — Pag. 59: [ὁ Ἱερεὺς] — εὐλογεῖ τὰ ἅγια Δῶρα, ἐπικαλούμενος ἐπ' αὐτὰ τὸ πανάγιον Πνεῦμα, καὶ πρῶτος αὐτὸς μεταλαμβάνει τὴν ἁγίαν Εὐχαριστίαν, ἔπειτα τὴν μεταδίδει καὶ εἰς τοὺς Πιστοὺς καὶ κατὰ τὰ δύω Εἴδη. — Διπλοῦν δὲ εἶναι τὸ ἐκ τῆς Μεταλήψεως Ὄφελος τῶν Πιστῶν· α'. δι' αὐτῆς γινόμεθα ἓν Πνεῦμα μὲ τὸν Χριστόν· καὶ ἐκ τούτου πληρούμεθα χαρᾶς καὶ Εὐφροσύνης πνευματικῆς· β'. διὰ τῆς ἁγίας Μεταλήψεως ἁγιαζόμεθα λαμβάνοντες τὴν Ἄφεσιν τῶν Ἁμαρτιῶν καὶ τὸ Δικαίωμα τοῦ νὰ κληρονομήσωμεν τὴν αἰώνιον Ζωήν.

10) Die Ὀρθοδ. Ὁμολ. lehrt am Schlusse der Antwort auf Ἐρωτ. ρξ'. Pag. 181:

ἡ ἑτοιμασία πρὸς τὴν μετάληψιν τῶν φρικτῶν μυστηρίων πρέπει νὰ γίνεται κατὰ τὴν τάξιν τῆς ἐκκλησίας ἡμῶν τῆς ὀρθοδόξου, ἤγουν μὲ καθαρὰν ἐξομολόγησιν, νηστείαν τε καὶ κατάνυξιν καὶ διαλλαγὴν τελείαν μὲ ὅλους, καὶ μὲ ἄλλα τούτοις ὅμοια.

Ueber die Busse überhaupt s. Jeremias a. a. O. Pag. 79; Metroph. Critop. Κεφ. ι'. Pag. 104 seq. Die Ὀρθοδ. Ὁμολ. erklärt in der Antw. auf Ἐρωτ. ριβ'. Pag. 187:

ἡ μετάνοια — εἶναι ἕνας πόνος τῆς καρδίας διὰ τὰ ἁμαρτήματα, ὁποῦ ἔσφαλεν ὁ ἄνθρωπος, τὰ ὁποῖα κατηγορᾷ ἔμπροσθεν τοῦ ἱερέως μὲ γνώμην βεβαίαν νὰ διορθώσῃ τὴν ζωήν του εἰς τὸ μέλλον καὶ μὲ ἐπιθυμίαν νὰ τελειώσῃ ὅ,τι τὸν ἐπιτιμήσει ὁ ἱερεὺς ὁ πνευματικός του.

Die Antw. auf Ἐρωτ. ν'. Pag. 155. lehrt, dass jeder Christ vor dem rechtmässigen Priester jährlich viermal beichten soll; die Antwort auf Ἐρωτ. ριγ'. Pag. 189. gründet die Ohrenbeichte aber auch auf die Behauptung:

διατὶ δὲν ἠμπορεῖ ὁ πνευματικὸς νὰ λύσῃ τίποτες, ἂν δὲν ἠξεύρῃ ποῖα πρέπει νὰ λυθοῦσι καὶ τὶ ἐπιτίμιον νὰ δόσῃ.

Die Ohrenbeichte (Pag. 189. ἡ διὰ στόματος ἐξομολόγησις πάντων τῶν ἁμαρτημάτων καθ' ἕκαστον) soll unmittelbar der Reue und dem Vorsatze zur Besserung folgen. Zur Busse gehört aber auch (Pag. 190), canonische Strafen auf sich zu nehmen, oder

ὁ κανόνας καὶ τὸ ἐπιτίμιον, ὁποῦ δίδῃ καὶ διορίζῃ ὁ πνευματικὸς, ὡς ἂν εἶναι προσευχαὶ, ἐλεημοσύναι, νηστεῖαι, ἐπίσκεψις ἁγίων τόπων, αἱ ἐκκλησίαι καὶ τὰ ὅμοια, ὁποῦ θέλουσι φανεῖ ἁρμόδια εἰς τὴν κρίσιν τοῦ πνευματικοῦ.

Die Busse soll also auch geistiger und körperlicher Art seyn. Ebenso lehrt Jeremias a. a. O. Pag. 74 seq.; 89 seq., wo er zugleich

erklärt, dass er die canonischen Genugthuungen für gut und nützlich halte,

ἐὰν αὗται ἐπιτίθενται ὡς φάρμακα ὑπὸ τῶν πνευματικῶν ἀνδρῶν ἀναργύρως δηλαδὴ καὶ ἀκαπηλεύτως,

dass er sie aber verwerfe, wenn mit ihnen Wucher getrieben werde (*πρὸς κέρδος*). — Mit der orthodoxen Lehre über die Busse und deren Theile stimmt auch Metroph. Critop. a. a. O. überein; ebenso *Κατηχ. ἢ Ὀρθοδ. Ὁμολ.* Pag. 60—63; vergl. dazu auch Stourdza S. 93—95.

§. 58.

Fortsetzung; — lutherischer Lehrbegriff.

Ph. Melanchthon Sententiae veterum aliquot scriptorum de coena domini bona fide recitatae. Viteb. 1530. (Gegen ihn) *Oecolampadius Dialogus quid de eucharistia veteres senserint.* 1530. *(Horst) Das heil. Abendmahl, eine dogmengesch. Untersuchung etc. Giess.* 1815. *Dav. Schulz Die christl. Lehre vom heil. Abendmahle, nach d. Grundtexte des N. T. Lpz.* 1824.

Die lutherische Kirchenlehre betrachtet das h. Abendmahl als den feierlichen, durch Christus angeordneten Genuss des consecrirten Brodes und Weines, in, mit und unter welchem der Christ den wahren Leib und das wahre *Blut Christi* wahrhaft empfängt, die Gedächtnissfeier Jesu, der zur Vergebung der Sünden gestorben, begeht, im Glauben belebt und in der Wiedergeburt befestigt wird [1]). Zur Feier des Abendmahls gehört äusserlich: *consecratio* (*εὐλογία*), *distributio* (*δόσις*) und *acceptatio* (*λῆψις*). Die Consecration besteht in der Weihe der äusseren Elemente (Brod und Wein) durch die Einsetzungsworte [2]). Die eigentliche Substanz des Abendmahls aber ist der wahre Leib und das wahre Blut Christi; jener und dieses verbindet sich, durch Gottes Allmacht und durch die Kraft der Einsetzungsworte auf unbegreifliche Weise mit Brod und Wein (— *unio sacramentalis* —), so dass der wahre Leib und das wahre Blut Christi allerdings wahrhaft und durch den Mund, aber doch auf eine übernatürliche (geistige) und unbegreifliche Weise genossen werden; — folglich steht *ἐστὶ* im ganz

eigentlichen Sinne [3]). So sey also der Leib und das Blut Christi substantiell gegenwärtig im Abendmahl — Ubiquität Christi — [4]). Die Wirkung des Abendmahls besteht objectiv in der Vergebung der Sünden und in dem hieraus entspringenden Anspruch auf die Seligkeit, subjectiv in der Belebung des Glaubens, Stärkung der sittlichen Kräfte, Befestigung in der Wiedergeburt. Diese Wirkungen des Abendmahls sind aber an den Glauben des Menschen an Christum, den Versöhner, und an wahre Reue über die begangenen Sünden, die den Vorsatz zur wahren Besserung in sich schliesst, geknüpft; als Mittel dazu dient die Beichte. Wer das Sacrament feiert, ohne diese Bedingungen zu erfüllen, geniesst es unwürdig und zur Verdammniss [5]). Ausserdem erklärt sich die lutherische Kirche noch ausdrücklich, der römischen Kirche widersprechend, gegen die Kelchentziehung im Abendmahle und behauptet, dass dasselbe nur in einer christlichen Versammlung, nicht als Messopfer, nicht ex opere operato, folglich auch nicht für Verstorbene, gefeiert werden könne, dass den geweihten Elementen, sobald sie nicht zur Feier des h. Abendmahls dienen, die Natur des Sacraments nicht innewohne [6]).

[1]) Die luth. Symbole enthalten keine genaue Definition vom Abendmahl; s. Catech. min. Pag. 380; 553; vergl. hierzu *Melanchth. Loc. Theol.* Pag. 393. *Luthers Sermon von dem Sacrament des Leibes und Blutes Christi, in Luth. W.* v. *Walch.* XX. S. 916 ff. Ausserdem s. über Streitschriften *Luthers*, in welchen dieser seine Theorie vorlegt und vertheidigt, bei *Walch* a. a. O. die histor. Einleitung. Von den symb. Schriften der luth. Kirche sprechen über das h. Abendmahl überh. Aug. Conf. *Art.* X; Apol. *Art.* IV. Pag. 157 seq.; Art. Smalc. *Art.* VI. Pag. 330; am ausführl., auf Veranlassung der krypto-calvinistischen Streitigkeiten, F. C. *Sol. Decl. Art.* VII. Pag. 724 seq. — Für die ganze Lehre s. auch *Luthers* Schrift: *De Captivitate Babylonica*, in *Tom. II. Omnium Opp. — Mart. Lutheri. Jenae.* M.D.LXXXI. Pag. 261—270.

[2]) F. C. Pag. 750. Die Consecration ist daher nicht eine consecratio unitionis, wie die römische Kirche lehrt, sondern nur

eine consecratio destinationis. Brod und Wein sind im Abendm. die äusseren Elemente, — externa, visibilia elementa, s. F. C. Pag. 604. Der Ausdruck entstand daher, dass man das Griech. στοιχεῖα durch elementa, obschon fälschlich, übersetzte. Brod und Wein heissen auch, — gemäss den griechischen in der Abendmahlslehre gebrauchten Ausdrücken σύμβολα, τύποι — die species externae, — im Gegensatz gegen die eigentl. Substanz im Abendmahle, d. i. das wahre Blut und der wahre Leib Christi. Jene Ausdrücke aber „consecratio, distributio, acceptatio" sollten im Widerspruche gegen die cathol. Kirche stehen (s. §. 57) und andeuten, dass die eigentliche Bedeutung des Abendmahls sich ganz allein auf den Akt der Feier und des Empfanges beschränke und keine Verehrung der Elemente in sich schliesse.

3) Luther bezeichnet den Leib und das Blut Christi als die Substanz im Abendmahl in Catech. maj. Pag. 555. Ueber die „unio sacramentalis" erklärt sich F. C. Pag. 735; Pag. 736. wird darauf hingewiesen, dass man sie nicht so anzusehen und zu verstehen habe, wie die „unio personalis" in der Lehre von der Person und den Naturen in Christus. Vergl. über die sacramentirliche Vereinigung F. C. Pag. 599, und in derselben Beziehung, mit Berücksichtigung des von Reformirten ausgesprochenen Vorwurfs einer Impanation (— localis inclusio in pane —) und des cathol. Gebrauchs der „asservatio in pixide", s. Pag. 729. *Indem aber* die lutherische Kirche erklärte, dass die unio sacramentalis durch die Allmacht Gottes und durch die Kraft der Einsetzungsworte eintrete, widersprach sie sowohl der reformirten Kirche, welche behauptete, dass diese unio durch den Glauben des Communicanten eintrete, als auch der catholischen Kirche, welche lehrt, dass der Priester die Verbindung des Leibes und Blutes Christi mit Brod und Wein bewirke; s. hierzu Catech. maj. Pag. 553; F. C. Pag. 599; 747; 748. Ueber den wahrhaften Genuss des wahren Leibes und *Blutes* Christi in, mit und unter dem Brod und Wein s. ausser den in Anmerk. 1. zu Anf. mitgeth. Citaten F. C. *Epit. Art.* VII. *Affirm.* I. Pag. 599; Sol. Decl. Pag. 729; 736; 741. Im letzten Citat ist die Ansicht der reformirten Kirche, dass Christi Leib und Blut nur „virtute et efficacia sua praesens esset" berücksichtigt. S. ferner Aug. Conf. *Art.* X; Apol. *Art.* IV. Pag. 157. Leib und Blut Christi wird allerdings durch den Mund, aber nicht auf capernaitische Weise (— der Ausdruck entstand aus Evangel. Joh. 6, 51 ff., wo erzählt ist, dass die Juden die von Christus in der Synagoge zu Capernaum gehaltene Rede falsch auffassten und das Essen des Leibes Christi im gewöhnlichen und eigentlichen Sinne auffassten; vergl. Walch

Luthers W. XX. S. 1045. und F. C. Pag. 604), sondern geistig durch den Glauben, oder sacramentirlich genossen. F. C. Pag. 600; 742; 744; 755, wo der Genuss des Leibes und Blutes ausdrücklich „modus spiritualis" heisst, doch wird Pag. 757. hinzugesetzt, dass man dadurch jenen Genuss nicht im Sinne der Reformirten so verstanden wissen wollte, — „quod corpus Christi in coena spiritualiter tantum per fidem accipiatur —"; Pag. 743 seq. wird über manducatio spiritualis und manducatio sacramentalis noch eine nähere Erörterung gegeben, nachdem schon Pag. 604. erinnert worden ist, dass jener übernatürliche, aber dabei doch wahrhafte Genuss von der menschl. Vernunft nicht eingesehen werden kann, und „in obedientiam Christi captivare oportet". Luther sagt in seiner Schrift „*Dass diese Worte Christi: das ist mein Leib, noch veste stehen, wider die Schwarmgeister*, bei *Walch* XX. S. 950; 964:

> So sagen wir nun auf unserm Theil, dass, lauts der Worte, Christus wahrhaftiger Leib und Blut da sey, wenn er spricht: Nehmet, esset, das ist mein Leib. — [Mit Beziehung auf Matth. 26, 26; Marc. 14, 22] S. 968: Da stehet nun der Spruch und lautet klar und helle, dass Christus seinen Leib gibt zu essen, da er das Brod reicht. Darauf stehen, gläuben und lehren wir auch, dass man im Abendmahl wahrhaftig und leiblich Christi Leib isset und zu sich nimmt. Wie aber das zugehe, oder wie er im Brod sey, wissen wir nicht, sollens auch nicht wissen. Gottes Wort sollen wir gläuben und ihme nicht Weise noch Maass setzen. Brod sehen wir mit den Augen; aber wir hören mit den Ohren, dass der Leib da sey. — S. 970: Sie sprechen das Wörtlein (Ist) soll soviel gelten, als das Wort (Deutet), wie Zwingel schreibet, und das Wort (mein Leib) soll soviel heissen, als das Wort (Meines Leibes Zeichen), wie Oecolampad schreibet. — S. 972: Aber dagegen dienet aus der massen wohl nur ein Wörtlein, das heisst Nein etc.

Ueber das leibliche und zugleich auch geistige Essen des Leibes Christi handelt *Luther* a. a. O. S. 1035 ff.

4) S. die vorhergeh. Anmerk.; fern. Apol. *Art.* IV. Pag. 157; 158. Dass Christus substantiell im Abendmahl gegenwärtig, folglich allgegenwärtig seyn müsse, folgte aus der Lehre von der communicatio idiomatum; s. §. 36. Anmerk. 5; dazu fern. F. C. Pag. 752—755, wo zuletzt die Ansicht als fanatisch dargestellt ist, welche läugnen will, dass ein Leib, durch Gottes Allmacht, nicht zugleich an mehren Orten seyn könne. Vergl. hierzu auch Luthers Erörterungen in der oben angef. Schr. dess. bei *Walch.* XX. S. 999 ff., darüber, „dass Christi Leib zugleich im Himmel und im

Abendmahl sey." — Da aber jeder Christ im Abendmahl den wahren Leib und das wahre Blut Christi wahrhaft empfängt, so folgt, dass auch der Gottlose ihn erhält; s. hierzu auch die folg. Anm.

5) Vergl. überh. §. 49. Anm. 3; — Catech. min. Pag. 381; ausführlicher Catech. maj. Pag. 555 seq. F. C. Pag. 749. Ueber die Bedingungen, an welche die heilsamen Wirkungen des Abendmahls geknüpft sind, spricht Catech. min. Pag. 382; Catech. maj. Pag. 558 seq. F. C. Pag. 743; 745; 760. XIII. Hierher gehört auch die Feier des h. Abendmahls als Gedächtnissfeier Jesu; s. Aug. Conf. *Abus.* Pag. 25; Apol. *Art.* III. Pag. 99. Ueber die Busse und Beichte (— gegen die Ohrenbeichte —) s. Aug. Conf. Pag. 12; 27; Apol. *Art.* IV. Pag. 158 seq.; *Art.* V. Pag. 161 seq.; *Art.* VI. Pag. 181 seq. Art. Smalc. *Art.* III. Pag. 319 seq.; *Art.* VI. Pag. 330; *Art.* VIII. Pag. 331 seq.; Catech. min. Pag. 378 *seq.* Catech. maj. Pag. 558 seq. *Luther* spricht über die Beichte ausführlich im dritten Theile seiner Schrift: *Sermon von dem Sacrament des Leibes und Blutes Christi*, bei *Walch* XX. S. 942 ff. — Ueber den Genuss zur Verdammniss und dass nicht blos die Frommen, sondern auch die Gottlosen den wahren Leib und das wahre Blut Christi im Abendmahle empfangen, s. Catech. maj. Pag. 565; F. C. Pag. 600. VII; Pag. 743.

6) Gegen die Kelchentziehung spricht Aug. Conf. *Abus. I.* Pag. 21; Apol. *Art.* X. Pag. 233 seq.; Art. Smalcald. *Art.* VI. Pag. 330, wo Luther auch die Transsubstantiationslehre als „subtilitatem sophisticam" bezeichnet; F. C. Pag. 602; 756 seq. Dass das Abendmahl nur in einer Versammlung von Christen, aber nicht als Privatmesse gefeiert werden darf, darüb. s. Aug. Conf. *Abus. Art.* III. Pag. 24; 26; Apol. *Art.* XII. Pag. 250 seq.; Art. Smalc. *Art.* II. Pag. 305 seq. Auf die Verwerflichkeit der Abendmahlsfeier ex opere operato beziehen sich überhaupt auch die Stellen in §. 49. Anmerk. 3; von der Verwerflichkeit der Abendmahlsfeier als Messopfer, zum Nutzen eines Anderen, oder für Verstorbene zur Erlösung aus dem Fegfeuer (Seelenmesse) spricht die Aug. Conf. *Abus.*; die Apol. und Art. Smalc. a. a. O.; F. C. Pag. 757; gegen das Umhertragen und Anbeten der Monstranz erklärt sich Aug. Conf. *Abus. Art.* I. Pag. 21; F. C. Pag. 729. (wo auch erwähnt ist, dass den geweihten Elementen, ausser dem sacramentirlichen Gebrauche, die Natur des Sacraments nicht innewohne); 760. — Vergl. *Luth. De Capt. Babyl.* a. oben a. O.

§. 59.

Fortsetzung. — Lehre der reformirten Kirche und der Hauptparteien in der evangelischen Kirche.

Der Theorie Luthers über das Abendmahl schliesst sich zunächst die Theorie Calvins an, nach welcher das Abendmahl aus zwei Theilen besteht, nämlich aus dem körperlichen Zeichen und aus der geistigen Wahrheit; beide Theile schliessen die significatio, die Materie oder Substanz und die Kraft oder Wirkung des Abendmahls in sich. Im Abendmahl wird Christus, sein Leib und Blut, durch die Symbole des Brodes und Weines den Christen wahrhaft zu Theil [1]), daher findet auch eine wahrhafte Gemeinschaft des Christen mit dem erhöhten, himmlischen Christus im Abendmahl Statt, aber der Genuss des Leibes und Blutes Christi ist nur ein geistiger und entsteht daher, dass der Glaube des Menschen sich zu dem himmlischen Christus erhebt [2]). Doch steht der geistige Genuss dem wirklichen und wahren auf keine Weise entgegen, denn der geistige Genuss vermittelt in dem Menschen durch dessen Glauben die Vereinigung mit dem erhöhten, himmlischen Christus, welcher die eigentliche Substanz des Abendmahls ist, aber in demselben doch nicht leiblich zugegen seyn kann. Wer aber den Glauben nicht hat, empfängt den Leib und das Blut im Abendmahl nicht und wird der segensreichen Kraft desselben nicht theilhaftig [3]). Calvin fasste demnach die Formel: τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου zwar in tropischer Bedeutung, aber doch in einem der Meinung Luthers nahe verwandten Sinne [4]). Zwingli, an welchen sich zunächst Oecolampadius anschloss, stimmte mit Calvin darin überein, dass er die Einsetzungsworte im tropischen Sinne auffasste und die substantielle Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahle läugnete, er wich aber von Calvin darin ab, dass er die Gegenwart des himmlischen Christus in der Glaubensbeschauung, also subjectiv genommen, annahm, dagegen ob-

jectiv genommen, läugnete; die Formel „geistig essen" bedeutet ihm nur soviel als: in die moralische Gemeinschaft mit Christus treten [5]). Während aber Zwingli den symb. Sinn des Abendmahls in dem Worte ἔστι, in der Bedeutung s i g n i f i c a t, fand, fand ihn Oecolampadius in dem Worte σῶμα, in der Bedeutung von σωματικὸν εἶδος [6]). Die Erklärung der Conf. Tetrapol. lässt sich sowohl für L u t h e r s, als auch für C a l v i n s Ansicht (die freilich erst später hervortrat) deuten; dagegen schliessen sich die anderen reformirten Symbole den Ansichten Calvins an, zugleich dessen Aussprüche sowohl über die wahre Busse und über die Beichte, als auch über die Verwerflichkeit der catholischen Abendmahlstheorie, — in wesentlicher Uebereinstimmung mit der lutherischen Kirche — befolgend [7]). — Unter den evangelischen Hauptparteien betrachten die Mennoniten, Socinianer und Arminianer das Abendmahl als ein Dank- und Gedächtnissmahl und als ein Zeichen des christl. Glaubens, zugleich lehrend, dass es nur sub utraque specie gefeiert werden darf. Die Quäker verwerfen es, weil die Gemeinschaft des Leibes und Blutes Christi etwas Geistiges oder Innerliches ist, folglich an die Ceremonie des Brodbrechens und Weintrinkens nicht gebunden seyn könne [8]).

1) Calv. *Instit. Lib.* IV. *Cap.* XVII. Pag. 367:
Dico igitur — duabus rebus constare sacrum Coenae mysterium: corporeis signis, quae, ob oculos proposita, res invisibiles secundum imbecillitatis nostrae captum nobis repraesentant: *et spirituali veritate*, quae per symbola ipsa figuratur simul et exhibetur. Ea qualis sit — demonstrare volo, tria solco ponere: significationem, materiam, quae ex ea dependet, virtutem seu effectum, qui ex utraque consequitur. Significatio in promissionibus est sita, quae quodammodo sunt signo implicitae. Materiam aut substantiam voco Christum cum sua morte et resurrectione. Per effectum autem, redemptionem, justitiam, sanctificationem, vitamque aeternam et quaecunque alia nobis beneficia affert Christus, intelligo. — Dico —, in Coenae mysterio per symbola panis et vini C h r i s t u m v e r e n o b i s e x h i b e r i, a d e o q u e c o r p u s e t s a n g u i n e m, in quibus omnem obedientiam pro comparanda

nobis justitia adimplevit: quo scilicet primum in unum corpus cum ipso coalescamus, deinde, participes substantiae ejus facti, in bonorum omnium communicatione virtutem quoque sentiamus. Pag. 370: [Christus] — ad dextram — Patris sedet: h. e. in potentia et majestate et gloria Patris regnat. Hoc regnum nec ullis locorum spatiis limitatum, nec ullis dimensionibus circumscriptum, quin Christus virtutem suam, ubicunque placuerit, in coelo et in terra exserat: quin se praesentem potentia et virtute exhibeat: quin suis semper adsit, vitam ipsis suam inspirans, in iis vivat, eos sustineat, confirmet, vegetet, conservet incolumes, non secus, acsi corpore adesset. — Secundum hanc rationem corpus et sanguis Christi in Sacramento nobis exhibetur.

9) S. d. Schl. der vorherg. Anmerk.; ferm. Calv. a. a. O.: Jam quis non videt, communionem carnis et sanguinis Christi necessariam esse omnibus, qui ad caelestem vitam aspirant. — Quae — non posse aliter effici intelligimus, quin totus Spiritu et corpore nobis adhaereat. — Extremae ergo dementiae fuerit, nullam agnoscere cum carne et sanguine Domini fidelium communionem. — Pag. 372: Dicimus Christum tam externo symbolo, quam spiritu suo ad nos descendere, ut vere substantia carnis suae et sanguinis sui animas nostras vivificet. In his paucis verbis qui non sentit multa subesse miracula, plusquam stupidus est; — nihil magis incredibile, quam res toto caeli et terrae spatio dissitas ac remotas, in tanta locorum distantia non solum conjungi, sed uniri, ut alimentum percipiant animae ex carne Christi. — Pag. 367: Etsi autem incredibile videtur, in tanta locorum distantia penetrare ad nos Christi carnem, ut nobis sit in cibum, meminerimus, quantum supra sensus omnes nostros emineat arcana Spiritus s. virtus. — Quod ergo mens nostra non comprehendit, concipiat fides, Spiritum vere unire, quae locis disjuncta sunt. Jam sacram illam carnis et sanguinis sui communicationem, qua vitam suam in nos transfundit Christus, non secus acsi in ossa et medullas penetraret, in coena etiam testatur et obsignat: et quidem non objecto inani aut vacuo signo, sed efficaciam Spiritus sui illic proferens, qua impleat, quod promittit. Et sane rem illic signatam offert et exhibet omnibus, qui ad spirituale illud epulum accumbunt: quamquam a fidelibus solis cum fructu percipitur, qui tantam benignitatem vera fide animique gratitudine suscipiunt. Pag. 366: fidei manducationem fatemur etc., — Pag. 369: — modum, — quo nos ad se sursum evehit, non comprehendunt etc. Pag. 370: — si oculis animisque in caelum evehimur, ut Christum illic in regni sui gloria quae-

ramus: quemadmodum symbola nos ad eum integrum invitant, ita sub panis symbolo pascemur ejus corpore, sub vini symbolo distincte ejus sanguine potabimur: ut demum toto ipso perfruamur. — Vergl. Pag. 376 seq.; 378: Nam ut Christum — rite apprehendant piae animae, in caelum erigantur necesse est.

3) S. die vorherg. Anmerk.; ferner Calv. *Instit. Lib.* IV. *Cap.* XVII. Pag. 367:

Summa sit, non aliter animas nostras carne et sanguine Christi pasci, quam panis et vinum corporalem vitam tuentur et sustinent. Neque enim aliter quadraret analogia signi, nisi alimentum suum animae in Christo reperirent: quod fieri non potest, nisi nobiscum Christus vere in unum coalescat, nosque reficiat carnis suae esu et sanguinis potu. — Pag. 376: Falso jactant, *quicquid* docemus de spirituali manducatione, verae et reali (ut *loquuntur*) opponi: quandoquidem nonnisi ad modum respicimus, qui apud eos carnalis est, dum Christum pane includunt, nobis spiritualis, quia vis arcana Spiritus nostrae cum Christo conjunctionis vinculum est. — Pag. 366: — ego credendo manducari Christi carnem, quia fide noster efficitur, eamque manducationem fructum effectumque esse fidei dico.

Dass Christus die Substanz des Abendmahls ist, s. Anmerk. 1. und Calv. a. a. O. Pag. 376; und dass Christus, nach Calvins Lehre, nicht substantiell gegenwärtig im Abendmahle seyn kann, dazu s., auss. d. vorherg. Anmerk., Calv. a. a. O. Pag. 369:

Age, si corpus et sanguinem Domini pani ac vino affigere libet: alterum ab altero necessario divelletur. Nam ut panis seorsum a calice porrigitur, ita corpus pani unitum a sanguine in calicem incluso divisum esse oportebit. Quum enim corpus in pane, sanguinem in calice esse affirment, panis autem et vinum locorum spatiis inter se distent, nulla tergiversatione elabi possint, quin a sanguine corpus sit secernendum. Quod autem obtendere solent, per concomitantiam (ut fingunt) in corpore esse sanguinem et in sanguine vicissim corpus, nimis sane frivolum est: quum symbola, quibus includuntur, ita distincta sint. — Nos vero talem Christi praesentiam in coena statuere oportet, quae nec panis elemento ipsum affigat, nec in panem includat, nec ullo modo circumscribat (quae omnia derogare caelesti ejus gloriae palam est), deinde, quae nec mensuram illi suam auferat, vel pluribus simul locis distrahat, vel immensam illi magnitudinem affingat, quae per caelum et terram diffundatur: haec enim naturae humanae veritati non obscure repugnant. Istas, inquam, duas exceptiones nunquam patiamur nobis eripi. Nequid caelesti Chri-

sti gloriae derogetur: quod fit dum sub corruptibilia hujus mundi elementa reducitur, vel alligatur ullis terrenis creaturis. Nequid ejus corpori affingatur humanae naturae consentaneum: quod fit dum vel infinitum esse dicitur, vel in pluribus simul locis ponitur. Ceterum his absurditatibus sublatis, quicquid ad exprimendam veram substantialemque corporis ac sanguinis Domini communicationem, quae sub sacris coenae symbolis fidelibus exhibetur, facere potest, libenter recipio: atque ita, ut non imaginatione duntaxat aut mentis intelligentia percipere, sed ut re ipsa frui in alimentum vitae aeternae intelligantur.

Calvin weisst die lutherische Meinung, dass durch Gottes Allmacht Christi Leib und Blut im Abendmahl substantiell gegenwärtig sey, mit der Erklärung zurück (Pag. 372), „non — hic quaeritur, quid Deus potuerit, sed quid voluerit", zeigt, dass das Körperliche nicht allgegenwärtig seyn könne, dass der Glaube des Menschen zu dem in den Himmel aufgenommenen Christus sich erheben müsse (Pag. 373), mit Berücksichtigung der Lehre von der Communicatio idiomatum, auf welche die lutherische Theorie ihre Ansicht von der Gegenwart Christi im Abendmahle stützt (Pag. 375). Dass nur der Gläubige Christi im Abendmahle theilhaftig wird, dazu s. Anmerk. 2. am Anf.; weitläufig spricht sich Calvin a. a. O. Pag. 377 seq. hierüber aus, mit Beziehung auf Aussprüche von Augustin u. A. Daher erklärt er a. a. O.:

impii Christi corpus et sanguinem absque virtute Spiritus vel ullo gratiae effectu recipiunt.

In Beziehung auf die Busse s. die Citate aus Calvin in §. 43. Anmerk. 5, insbes. über Busse und Beichte Calv. *Inst. Lib.* III. *Cap.* III. — *Cap.* VIII. Pag. 153—186, mit Berücksichtigung der cathol. Lehren über die Busse und Beichte; über letztere s. auch Calv. *Inst. Lib.* IV. *Cap.* XVII. Pag. 379 seq. und *De Missa Papali. Cap.* XVIII. Pag. 382 seq.; über die Transsubst. *Cap.* XVII. Pag. 367 seq.

4) S. die vorherg. Anmerkungen; fern. Calv. a. a. O. Pag. 365; 370; 372.

5) Zwinglii *ad Thcob. Billicani Epist. Respons.*, in *Zw. Opp.* II. Pag. 264 (b):

Negas — in verbo *Est* tropum inveniri posse. — Cum dixit Christus *Hoc est corpus meum:* quaero, an hic *Est* accipiatur substantive an non? Si etiam jam panis est corpus Christi — Pontificii rectissime sentiunt, cum perhibent corpus Christi sensualiter scortatorum Sacerdotum — manibus tractari et aeque sensualiter dentibus nostris commoli, quo quid est absurdius. Si non accipi-

tur substantive, vicimus: — aut enim tropicam esse orationem oportet, aut corporeum Christum dentibus nostris discerpi ac sentiri. — Vides — cur neque Oecolampadius noster sit offensus, cum videret, nos dicere Panis significat aut repraesentat corpus: vel, Panis symbolum aut signum est corporis: neque nos offensi simus, cum ipse diceret, — Panis est figura, hoc est signum aut repraesentatio corporis. — Pag. 266: Tentemus nunc Christi verba expedire: Accepit Jesus panem etc. *Accipite et comedite, Hoc est corpus meum.* — Quoniam autem corpus ejus vere, naturaliter ac sensualiter est pro nobis passum, nos vero non sic edimus naturaliter et sensualiter: jam re ipsa constat, verba ista Christi praegnantia esse ac Tropum in se habere. Nos Tropum sic expedimus, Hic panis repraesentat, signat, figurat, significat corpus meum, quod pro vobis traditur. Vergl. Pag. 267 (b) seq. *Zwinglii De Coena Domini plana brevisque institutio*, in *Zw. Opp.* II. Pag. 273 (b) seq.; 290 seq. Jo. Oecolampadii *ad Confessionem Lutheri de Coena Christi Responsio*, in *Zw. Opp.* II. Pag. 480 (b) seq. — *Ad Mart. Lutheri Librum, quem is Confessionem dixit*, in *Zw. Opp.* II. Pag. 431 (b): Quodsi ergo Lutherus ad haec Christi verba *Accipite, Edite, Hoc est* etc. illa quoque producere poterit: Hic vobiscum praesens ero et si dixeritis *Hoc est corpus meum*, idem illud corporaliter quoque vobis aderit etc., haud dubie Christum corpore suo nobis praesentem esse infallibiliter videbimus. — tale quiddam adducere ipsi impossibile. — Verba — haec — *Facite hoc in mei recordationem* adeo non eum sensum referunt, ut Christi corpus vel creare vel in coenam corporaliter deducere jubeamur, ut partim quidem, nec ipse Christus corpus suum ad manducandum discipulis exhibuerit, —: partim vero Eucharistiam hanc, id est gratiarum actionem in mortis dominicae memoriam celebrare disertis et luce clarioribus verbis jubeamur, non autem corpus ipsius verborum pronuntiatione fingere. — Pag. 456: — Christus quoque tunc temporis in coelo fuit, cum adhuc in terris viveret, tantoque magis, quod ipse una cum Dei filio persona est: adhuc tamen non ipse Christus corpore suo naturaliter et essentialiter in coelis erat. Quid vero hoc contra nos pugnare potest? — Agedum ergo, si haec Lutheri est sententia, facile equidem in gratiam cum illo redire et ipsi assentire poterimus. Christi corpus in coena esse eo modo, quo corpora nostra jam nunc in coelis sunt, non inviti agnoscimus et fatemur, in Dei nimirum cognitione, electione et providentia. Vergl. *Christianae fidei — brevis et clara expositio*, in *Zw. Opp.* II. Pag. 553 (b) seq. — *Ad Carolum Imper. fidei ratio.* Pag. 541 (b): Credo quod in sacra Eucharistiae hoc est gratiarum actionis coena ve-

rum Christi corpus adsit fidei contemplatione: hoc est, quod ii, qui gratias agunt domino pro beneficio nobis in filio suo collato, agnoscunt illum veram carnem adsumpsisse, vere in illa passum esse, vere nostra peccata sanguine suo abluisse et sic omnem rem per Christum gestam illis fidei contemplatione velut praesentem fieri. — *Fidei Christianae Expositio*, in *Zw. Opp.* II. Pag. 554 (b): Spiritualiter edere corpus Christi nihil est aliud, quam spiritu ac mente niti misericordia et bonitate Dei per Christum. Hoc est, inconcussa fide certum esse, quod Deus nobis peccatorum veniam et aeternae beatitudinis gaudium donaturus sit propter filium suum, qui noster totus factus et pro nobis oblatus divinam justitiam nobis reconciliavit. — Sacramentaliter autem edere corpus Christi, cum proprie volumus loqui, est adjuncto sacramento mente ac spiritu corpus Christi edere. Vergl. Pag. 563. *Zw. Opp.* I. *Explan. Art.* XVIII. Pag. 35 (b).

Hieraus, und aus dem oben Angegebenen ergibt es sich, dass das Abendmahl, nach Zwinglis Ansicht, bei unwürdig Geniessenden keine moralische Wirkung nach sich zieht. Vergl. hierzu *Zw. Opp.* I. Pag. 37; II. Pag. 517 (b). — Für die Theorie Zwinglis s. ausserdem noch bes. *Christ. et Orthod.* — *Tigurinorum Cos. totiusque Senatus Responsio ad* — *Hugonem Constant. Episcop.*, in *Zw. Opp.* I. Pag. 225; *Zw. Opp.* II. *Ad Matth. Alberum De Coena Domini.* Pag. 156 seq. *De vera et falsa religione.* Pag. 202 seq. 210; 215; *Ad Theob. Billicani Epist.* Pag. 260 seq. *De Coena Domini plana et brevis Institutio.* Pag. 290 seq. *Ad Libellum Struthionis De Coena Dom. Resp.* Pag. 310 seq. *Exegesis Eucharistiae negotii ad M. Lutherum.* Pag. 328 seq. *Zw. pia et amica pro substantialis corporis et sanguinis Christi in sacram. assertione contra Suermeros Apol.* Pag. 369 seq. 373 seq. *Ad Lutheri Confess. Respons. Duae.* Pag. 419 seq.; 422 seq.; 497 seq.; 506 seq. (Gegen die Ubiquität insbes.) *De Coena Domini plana et brevis instit.* Pag. 286 seq. *Exeges. Eucharist. Negot. ad M. Luth.* Pag. 350 seq. *Ad Luth. Libr. De Sacram. Resp.* Pag. 404 seq.; 410 seq.; 415 seq. — Vergl. *Fidei Christ. Expos.* Pag. 553 seq.; 563 seq. (Gegen die cathol. Lehre) *Explan. Art.* XVIII., in *Zw. Opp.* I. Pag. 35 seq.; *De Canone Missae Epichiresis.* Pag. 185 (b) seq. *Christ. et Orthod.* — *Tigurinorum Cos.* — *Responsio* — Pag. 214 (b) seq. *De vera et falsa religione Comment.*, in *Zw. Opp.* II. Pag. 213 seq. *Subsidium Eucharistiae.* Pag. 255. *De Coena Domini plana et brevis inst.* Pag. 273 (b) seq. u. anderw.

6) S. die im Vorigen angef. Citate; die *Respons.* v. *Oecolampadius* in Anmerk. 5; dazu *Jo. Oecolampadii De genui-*

na verborum Domini Hoc est corpus meum juxta vetustissimos auctores expositione Liber. Bas. 1529; — im gedrängten Ausz. mitgetheilt von *Planck*, in dess. *Gesch. des protest. Lehrbegr.* II. S. 274 ff. Dazu s. S. 312 ff.; *Luth. W.* herausg. v. *Walch.* XVII. S. 1922 ff.; 1945 ff. — *Luthers* Schrift, dass diese Wort Christi: *Das ist mein Leib, noch veste stehen wider die Schwarmgeister*, bei *Walch* XX. S. 970:

> Sie sprechen das Wörtlein (Ist) soll soviel, als das Wort (Deutet), wie Zwingel schreibet, und das Wort (Mein Leib) soll soviel heissen, als das Wort (Meines Leibes Zeichen), wie Oecolampad schreibet, dass Christi Wort und Meynung, nach Zwingels Text, also laute: Nehmet hin, esset, das bedeut mein Leib. Oder, nach Oecolampads Text, also: Nehmet hin und esset, das ist meines Leibs Zeichen.

Vergl. dazu a. a. O. S. 973; 975; 981; 983 u. anderw.

7) Conf. Tetrapol. *Art.* XVIII. im *Corp. et Synt.* Pag. 193. (deutsch in *Luth. W.* herausg. v. *Walch.* XX. S. 1991 ff.):

> — singulari studio hanc Christi in suos bonitatem semper depraedicant, — cum hanc Coenam, ut ipse instituit, repetunt, verum suum corpus verumque suum sanguinem vere edendum et bibendum, in cibum potumque animarum, quo illae in aeternam vitam alantur, dare per Sacramenta dignatur, ut jam ipse in illis et illi in ipso vivant et permancant in die novissimo, *in novam* et immortalem vitam per ipsum resuscitandi. — Ex his, quae vere ad hunc modum se habent, agnoscit — Caesar, quam falso ab adversariis nostris jactetur nostros verba Christi immutare — nec nisi merum panem merumque vinum in nostris coenis administrari, ipsamque adeo Domini coenam apud nos contemtam esse atque rejectam.

Dagegen folgen die anderen Symbole der reformirten Kirche entschieden der Lehre Calvins über das Abendmahl; namentlich erklärt sich die Conf. et Expos. brev. et simpl. *Cap.* XXI. im *Corp. et Synt.* Pag. 47. bestimmt und ausführlich:

> Autor enim Coenae Dominicae — est — ipse Dei Filius. Pag. 48: Retinere vult Dominus ritu hoc sacro in recenti memoria maximum generi mortalium praestitum beneficium, nempe, quod tradito corpore et effuso suo sanguine omnia nobis peccata nostra condonavit, ac a morte aeterna et potestate Diaboli nos redemit, jam pascit nos sua carne et potat suo sanguine, quae vera fide spiritualiter percepta alunt nos ad vitam aeternam. Et hoc tantum beneficium renovatur toties, quoties Coena Domini celebratur [Luc. 22, 19.]. — Et quidem visibiliter hoc foris Sa-

cramento per Ministrum repraesentatur et veluti oculis contemplandum exponitur, quod intus in anima invisibiliter per ipsum Spiritum sanctum praestatur. — Ergo accipiunt fideles quod datur a Ministro Domini et edunt panem Domini, ac bibunt de poculo Domini: intus interim opera Christi per Spiritum sanctum percipiunt etiam carnem et sanguinem Domini: et pascuntur his in vitam aeternam. — Ut autem rectius et perspicacius intelligatur, quomodo caro et sanguis Christi sint cibus et potus fidelium percipianturque a fidelibus ad vitam aeternam, paucula haec adjiciemus. Manducatio non est unius generis. Est enim manducatio corporalis, qua cibus in os percipitur ab homine etc. — neque nos credimus, corpus Christi manducari ore corporis corporaliter vel essentialiter. Est et spiritualis manducatio corporis Christi, non ea quidem, qua existimemus cibum ipsum mutari in spiritum, sed qua, manente in sua essentia et proprietate corpore et sanguine Domini, ea nobis communicantur spiritualiter, utique non corporali modo, sed spirituali, per Spiritum sanctum, qui videlicet ea, quae per carnem et sanguinem Domini pro nobis in mortem tradita, parata sunt, ipsam, inquam, remissionem peccatorum, liberationem et vitam aeternam, applicat et confert nobis, ita ut Christus in nobis vivat et nos in ipso vivamus, efficitque, ut ipsum, quo talis sit cibus et potus spiritualis noster, i. e. vita nostra, vera fide percipiamus. — — necesse est nos fide Christum recipere, ut noster fiat, vivatque in nobis et nos in ipso [Joh. 6, 51; 57.]. Ex quibus omnibus claret, nos per spiritualem cibum minime intelligere imaginarium, — sed ipsum Domini corpus pro nobis traditum, quod tamen percipiatur a fidelibus non corporaliter, sed spiritualiter per fidem. — Praeter superiorem manducationem spiritualem est et sacramentalis manducatio corporis Domini, qua fidelis non tantum spiritualiter et interne participat vero corpore et sanguine Domini, sed foris etiam, accedendo ad mensam Domini, accipit visibile corporis et sanguinis Domini Sacramentum. Prius quidem, dum credidit fidelis, vivificum alimentum percepit et ipso fruitur adhuc, sed ideo, dum Sacramentum quoque accipit, nonnihil accipit. Nam in continuatione communicationis corporis et sanguinis Domini pergit, adeoque magis magisque incenditur et crescit fides ac spirituali alimonia reficitur. — Et qui foris vera fide Sacramentum percipit, idem ille non signum duntaxat percipit, sed re ipsa quoque, ut diximus, fruitur. — Ceterum, qui nulla cum fide ad hanc sacram Domini mensam accedit, Sacramento duntaxat communicat et rem Sacramenti, unde est vita et salus, non percipit. — Corpus Christi in coelis est ad dextram Patris. Sursum ergo elevanda sunt

corda et non defigenda in panem. — Unde consequens est, nos non habere Coenam sine Christo, interim tamen habere Coenam incruentam et mysticam.

Im Folgenden (Pag. 50.) wird über die Beichte, als Vorbereitung zum Abendmahl, und über die Verwerflichkeit catholischer Lehren in Betreff der Abendmahlsfeier gesprochen. Ganz in dem Sinne dieser Confessionsschrift, mehr oder weniger ausführlich, sprechen sich folgende Symbole (zugl. meist auch gegen die cathol. Abendmahlstheorie) aus: Eccles. per Helv. Conf. *Art.* XXII. Pag. 70; XXIII. Pag. 71; Basil. Conf. *Art.* VII. Pag. 73 seq.; Gall. Conf. *Art.* XXXVI. Pag. 85; XXXVII. Pag. 86; Angl. Conf. 94 — 96; Art. XXXIX. in *Art.* XXVIII. — XXXI. Pag. 105; Scot. Conf. *Art.* XXI — XXIV. Pag. 121 — 124; Eccles. Belgic. Conf. *Art.* XXXV. Pag. 144 seq.; Czeng. Conf. Pag. 153 seq.; 155. *Consensus mutuus in religionis christianae capitibus.* Pag. 163 — 171; Palat. Conf. im 2. Th. des *Corp. et Synt.* Pag. 151 seq. u. s. w. Ueber die Busse vergl. die in §. 43. Anmerk. 5. angef. Cit. aus den Symbolen; insbes. und zugleich gegen die cathol. Lehre Conf. et Expos. brev. et simpl. *Cap.* XIV. im *Corp. et Synt.* Pag. 23 seq.; ebend. über die cathol. Beichte; Helvet. Conf. *Art.* XIX. Pag. 70; Gall. Conf. *Art.* XXIV. Pag. 83; Angl. Conf. a. a. O. Art. XXXIX. in *Art.* XII. — XIV. Pag. 101; XVI. Pag. 102; Scot. Conf. *Art.* XV. Pag. 117; Eccles. Belg. Conf. *Art.* XXIV. Pag. 138; Conf. Tetrap. *Art.* XIX. Pag. 194; XX. Pag. 195.

8) S. §. 50. Anmerk. 7, 8 u. 9. Die mennonitische Brevis Conf. sagt in *Art.* XXXIII. bei Schyn I. Pag. 210; *Art.* XXXIV. Pag. 211:

Tota externae et visibilis coenae actio nobis ante oculos ponit, testatur et significat Christi sanctum corpus in cruce fractum et sanguinem ejus sanctum effusum esse ad remissionem peccatorum nostrorum, illum jam in coelis glorificatum, animarum nostrarum esse panem vivificantem cibum et potum. Ob oculos nobis ponit Christus munus seu ministerium in gloria, dum coenat spiritualiter cum fidelibus animabus nutriendo et alendo animas cibo spirituali. Per eam docemur, inter externam illam actionem corda nostra sursum elevare sanctis supplicationibus atque verum et summum bonum, hac coena adumbratum, a Christo petere, tandemque nos adhortatur, ut Deo agamus gratias atque unitatem et charitatem inter nos exerceamus.

Vergl. dazu Brevis *'OMOA. Art.* XII. bei Schyn II. Pag. 100. — Für die Lehre der Socinianer s. *F. Socini Senensis De coena*

Domini Tractatus brevis, una cum ejusdem adversus scriptum Domini Joannis Niemojevii defensione etc. Pag. 8:

— dico, in sumtione illa panis et vini, quae fit in coena Domini, nihil praeter panem ipsum et vinum sive a credentibus, sive a non credentibus accipi, non corporaliter, neque spiritualiter, quandoquidem non aliquid nobis dandi causa ritum hunc instituit Dominus, sed ut, quae jam dedit, a nobis commemorentur, deque iis gratiae agantur. Idque communiter comedentibus et bibentibus nobis simul ex eodem pane et ex eodem poculo, unde nos ejusdem corporis esse intelligatur, omnesque simul eorundemque beneficiorum Christi participes et indissolubili mutuae charitatis modo inter nos conjunctos. Ex quo factum est, ut hic ritus ab antiquissimis temporibus nominibus communionem et conjunctionem significantibus appellatus fuerit. Itaque non percipitur ullo modo, nec ab ullis in coena Domini ex vi aliqua singulari sive ex ipsa coena manante, sive inibi potius, quam alibi, divinitus proficiscente, corpus et sanguis Domini, sed jam sumtum utrumque eo modo fuisse, quo sumi potest, declaratur. Vergl. Pag. 31; 33; 35 etc. Catech. Racov. *Cap.* III. *Quaest.* 333. *Quae vero sunt praecepta Domini Jesu, ut vulgo vocant, ceremonialia?* Est unum duntaxat, coena nempe Domini. *Quaest.* 334. *Quid vero est coena Domini?* Est Christi Domini institutum, ut fideles ipsius panem frangant et comedant et ex calice bibant mortis ipsius annunciandae causa. Quod permanere in adventum ipsius oportet. *Quaest.* 335. *Quid vero est annunciare mortem Domini?* Est publice ac sacrosancte Christo gratias agere, quod is, pro ineffabili sua erga nos charitate corpus suum torqueri et quodammodo frangi et sanguinem suum fundi passus sit, et hoc ipsius beneficium laudibus tollere et celebrare. *Quaest.* 336. *Cur vero hujus potissimum rei memoriam Dominus in coetu suo celebrari voluit?* Eo quod ex omnibus Christi actionibus ea sit summa et ei maxime propria. *Quaest.* 337. *Nonne alia causa, ob quam coenam instituit Dominus, superest?* Nulla prorsus, etsi homines multas excogitarint, cum alii dicant esse sacrificium pro vivis et mortuis, alii usu ipsius se consequi peccatorum remissionem et firmare fidem sperant et quod eis mortem Domini in mentem revocet, affirment. *Quaest.* 338. *Quid vero de his opinionibus statuendum est?* Nullam ex illis subsistere posse. Etenim cum is finis coenae Domini usurpandae sit, ut pro beneficiis acceptis Christo gratias agamus, apparet, non eo institutam esse, ut aliquid illic sumamus. Imo qui vult digne coenae Domini participare, eum de remissione peccatorum ex parte Dei certum ac fide confirmatum esse

oportet et prorsus ita animatum, ut ex illius animo nunquam mortis Domini excidat memoria. *Quaest.* 339. *De ea re vero, coenam Domini esse sacrificium pro vivis et mortuis, quidnam censendum est?* Hanc opinionem summum prorsus errorem.

Ueber die Formel: *Hoc est corpus meum*, s. die *Quaest.* 340—343. *Quaest.* 344. *Expone igitur mihi verum et genuinum illorum verborum Domini, hoc est corpus meum, sensum.* — Nativus et genuinus horum Christi verborum sensus est, ac si Christus dixisset: Haec actio frangendi et manducandi panis hujus est commemoratio et adumbratio quaedam ejus, quod corpore meo futurum est. Et haec actio fundendi et bibendi vini hujus commemoratio et repraesentatio quaedam est, quid sanguine meo fiet. Vel ut verba Pauli Apostoli explicemus 1. Cor. XI. 25, bibitio ex eo calice est commemoratio illius ingentis divinae charitatis, quae nobis in novo foedere exhibita ac morte Christi est confirmata.

Die arminianische Conf. s. Declaratio erklärt in *Cap.* XXIII. Pag. 297:

Sacra Coena est alter N. T. sacer ritus, a Jesu Christo, — institutus, ad celebrandum eucharisticam et solennem mortis suae commemorationem, in quo fideles, postquam se ipsos explorarunt inque vera fide approbarunt, sacrum panem, in coetu publice fractum, edunt et simul vinum, publice fusum, bibunt, idque ad cruentam Domini mortem, pro nobis obitam (qua sicut corpora nostra cibo et potu, seu pane et vino sustentantur, *ita corda* nostra in spem vitae aeternae aluntur ac nutriuntur), cum solenni gratiarum actione annunciandam, suamque vicissim cum crucifixo Christi corpore et effuso sanguine — eoque beneficiis omnibus per mortem Jesu Christi partis atque acquisitis, vivificam et spiritualem communionem et mutuam simul inter se charitatem coram Deo et Ecclesia publice testificandum.

Vergl. Apol. pro Conf. s. Declar. Pag. 243 seq. Limborch *Theol. Christ. Lib.* V. *Cap.* LXX—LXXIII. (dieses Cap. besonders gegen die cathol. Kirche) Pag. 620—638. Die Apologia Barclaii erklärt Pag. 287:

Thes. XIII. 'Communio corporis et sanguinis Christi est quid spirituale et internum, h. e. participatio carnis et sanguinis Christi, quo homo interior quotidie nutritur in cordibus eorum, quibus Christus inhabitat, cujus rei fractio panis per Christum cum discipulis erat figura, qua aliquando in ecclesia etiam utebantur illi, qui rem figuratam receperunt, imbecillium causa, sicut abstinere a rebus strangulatis et a sanguine, lavare invicem pedes, infirmos oleo ungere, quae omnia jussa sunt non minore autoritate et solennitate, quam priora illa duo, sed cum

tantum fuerint umbrae meliorum, illis cessant, qui substantiam assequuti sunt.

Vergl. Pag. 292—300, besonders in Beziehung darauf, dass das Abendmahl nur ein Vorbild für Schwache war; Pag. 300—314, bes. in Beziehung auf die Fragen, ob das Abendmahl ein wesentlicher Theil des neuen Bundes, folglich auch nothwendig sey und ob es deshalb auch stets im Gebrauche bleiben müsse. — Aus dem Lehrbegriffe der angegebenen Parteien ergibt es sich übrigens, dass bei ihnen von einer Beichte im kirchlichen Sinne nicht die Rede seyn kann, obschon sie, gemäss ihrer Theorien von der Sünde, Erlösung und Wiedergeburt durch die Gnade (s. diese Art.), die Busse des Menschen im biblischen Sinne für nothwendig halten.

§. 60.

Beschluss. — Streitigkeiten und neuere Ansichten über das Abendmahl.

Die verschiedenen Erklärungen der Einsetzungsworte im Abendmahle hatten im Zeitalter der Reformation den Stoff zu lebhaften Streitigkeiten geboten; Luther selbst gerieth, wegen seiner Ansicht vom Abendmahl, in Streit zunächst mit Carlstadt und Schwenkfeld, dann mit Zwingli und Oecolampadius [1]). Durch Bucer kam die *Wittenberger Concordie* zu Stande und mit dieser ein Stillestand des Streites zwischen den lutherischen und reformirten Theologen über die eigentliche und uneigentliche Gegenwart Christi im Abendmahle [2]). Die Verdächtigung Melanchthons von der lutherischen Abendmahlstheorie abgefallen zu seyn und die calvinische angenommen zu haben, führte die *krypto-calvinistischen* Streitigkeiten herbei, welche die protestantische Kirche lebhaft bewegten und bis in das 17. Jahrh., besonders in Sachsen, fortdauerten [3]). Dann erneuerten Chst. Leonh. Sturm und Chr. Aug. Heumann, jener im Anfang, dieser nach der Mitte des 18. Jahrh., den Streit über die kirchliche Theorie vom Abendmahl [4]). Die schon von C. M. Pfaff ausgesprochene Meinung, dass die Verschiedenheit, welche sich zwischen der lutherischen und reformirten Abendmahlstheorie gebildet hatte, von keiner praktischen Wichtigkeit sey, fand die gerechte Würdigung

erst in neuerer Zeit, und so verschieden auch in dieser die Einsetzungsworte gedeutet wurden, so hat doch nur theils die Ansicht, nach welcher blos eine operative Gegenwart Christi im Abendmahle angenommen wird, theils die, welche im Abendmahl nur eine moralische Gemeinschaft mit Christus lehrt, theils die, welche das Abendmahl nur als symb. Feier des Todes Jesu und als Stiftungsmahl der neuen Religionsverfassung betrachtet, — Geltung erhalten; für die zweite Ansicht erklärt sich auch die vereinigte protestantisch-evangel. Kirche [5]). Die Erörterung der Frage, ob es wirklich in Christi Absicht gelegen habe, einen für alle Zeit giltigen *kirchlichen* Gebrauch in der Abendmahlsfeier zu stiften, gehört *auch* vorzugsweise der neueren Zeit an [6]). — Zur würdigen Feier des Abendmahls soll die Beichte dienen, die ein Bekenntniss der Sünde des Einzelen vor dem Beichtiger seyn soll, aber in eine allgemeine Beichte umgewandelt worden ist; für diese, als Vorbereitung zum Genusse des h. Abendmahls, erklärt sich auch die vereinigte protestantisch-evang. Kirche [7]).

[1]) Ueber die Veranlassung des Streites Luthers mit Carlstadt s. *Plancks Gesch. des protest. Lehrb.* II. S. 206 ff.; vergl. die Nachweis. und Schriften in *Luth. W.* von *Walch.* XV. S. 2422 ff. Carlstadts erste Hauptschrift im Abendmahlsstreite war: *Von den wiederchristlichen Misbrauch des Herrn Brod und Kelch. Ob der Glaube an das Sacrament Sünde vergebe und ob das Sacrament ein Arrabo; oder Pfand sey der Sünde Vergebung. Auslegung des* 11. *Capit. in der ersten Epistel Paulli zu den Corinthiern, von des Herrn Abendmal.* 1524., in der Ausg. von *Luth. W.* von *Walch.* XX. S. 138 ff. Carlstadt verneint die Frage, „*ob* das Sacrament die Sünde vergebe" und spricht gegen den Glauben an eine leibliche Gegenwart Christi im Abendmahle; S. 140:

Das ist ein gemeiner und greulicher Schade, dass unsere Christen Vergebung der Sünden im Sacrament suchen. — S. 146: Darum ist es nicht wahr, dass uns das Sacrament Sünde vergebe. — S. 140: Der Glaube, der ihm selber ein Ding vorspiegelt oder vormahlet, wie ers haben will, das ist ein zauberischer Glaube und im Grund ein falsch Licht und unvernünftig Erkenntniss. Der Glaube an Christum muss sich nach der Art Christi richten, Christum erkennen, wie und was er ist, nicht Christum machen, zu was oder wie er will.

S. hierzu *Andr. Carlstadts Dialogus oder Gesprächbüchlein von dem greulichen und abgöttischen Missbrauch des hochwürdigsten Sacraments Jesu Christi*, im Anhang der *W. Luth.* von *Walch.* XX. S. 2878 ff.; 2883:

Du bekümmerst dich, ob Christus nach der Menschheit im Sacrament sey? — S. 2884: Du bist kein Priester gewest. Denn die Priester haben etliche Worte (welche sie verba consecrationis nennen), welche so kräftig seynd, dass sie den Leib und das Blut Christi von dem hohen Himmel hernieder auf Erden in eine kleine Hostie bringen. Wenn du solche Rede verständest, würdest du witziglicher werden. — S. 2891: Ich habe es stets auf die Weise geschätzet, dass Christus auf seinen Leib habe gedeutet und also gesagt: Diss ist der Leib mein, welcher für euch gegeben wird. Denn Christus deutete nicht aufs Brod. Er sprach auch nicht also: Das Brod ist der Leib mein, der für euch gegeben wird. Die aber sprechen, dass das Brod der Leib sey, die reden aus ihrem Eigenen und lügen oder treiben ihren Muthwillen aufs wenigste. — S. 2894: Ja, ja und darum musste ichs bald bekennen, dass Christus — auf seinen Leib und nicht aufs Brod gezeigt habe.

Ueber das sacramentirliche Essen s. S. 2900. Dass Christus nicht von einem Essen seines wirklichen, damals gegenwärtigen Leibes habe sprechen können und dass niemand die Macht habe Christi Leib „in ein klein Brod zu bringen" s. S. 2918 ff. Ueber das „unter" und „in" dem Brode essen, s. S. 2915. — Schluss S. 2927:

Bekenne die Wahrheit und sage: Christus Leib ist nicht im Brod, auch ist sein Blut nicht im Kelch. Wir sollen aber das Brod des Herrn in dem Gedächtniss oder Erkenntniss essen seines Leibes, den er für uns in die Hände der Ungerechten gab; und von dem Kelch in dem Erkenntniss seines Blutes, das Christus für uns ausgoss, trinken. Und, in der Summa, in Erkenntniss des Todes Christi essen und trinken.

In Beziehung auf diese Erklärungen steht Urbani Rhegii *Warnung wider den neuen Irrsal Doctor Andreas von Carlstadt des Sacraments halben*, bei *Walch* XX. S. 158 ff. Andere Schriften Carlstadts, die er in demselben Sinne, wie seinen Dialog, abfasste und hierher gehören, sind: *Auslegung der Worte Christi: Das ist mein Leib.* 1525; *Ob man mit heiliger Schrift bewcisen möge, dass Christus mit Leib und Blut im Sacrament sey.* S. dazu *Planck* a. a. O. S. 221 ff. Die Hauptschrift, welche Luther in diesem Streite herausgab, war: *Wieder die himmelischen Propheten, Erster Th.* bei *Walch* XX. S. 186. *Zweiter Th.* ebendas. S. 268 ff. (s.

Planck a. a. O. S. 234 ff.); vergl. ebendas. S. 426: *D. Mart. Luthers Antwort und Widerlegung etlicher irriger Argumenten, so D. Carlstadt wider ihn geführet* etc. Andere Schriften von Carlstadt sind in d. Histor. Einleit. in d. Streitigk. *Luth.* bei *Walch* XX. angegeben. S. auch XV. S. 2420 ff.; *Luth. Br.* etc. v. de Wette. II. S. 571; 573 ff.; (*Walch* XV. S. 2444.); 593; 611 ff.; 618; 621; 625; 628 ff.; 634; III. S. 378 ff.; *Corpus Reformatorum ed. Bretschneider.* I. Pag. 691; 694; 730 seq. 1036. — Luthers Streit mit Schwenkfeld ist von *Planck* V. (II.) S. 87 ff. mitgetheilt. Schwenkfeld legte seine Ansicht vor im *Ersten Buche des Anderen Theils des Epistolars.* S. 75:

Der Herr Christus meynet — mit dem Zeigwörtlein das nicht den sichtbarlichen Trank oder Kelch, noch das sichtbare vergängliche Brodt, als ob dasselbe der Leib und das *Blut* Jesu Christi sey, denn seine Worte von seinem Leib, Fleisch *und Blut* sind Geist und Leben, wie er selber sagt, darum sie auch nicht vom äusserlichen Brodt oder Wein verstanden werden, sondern sie führen aus des Herrn Brodtbrechen das glaubige Gemüth über sich und reden von einem geistlichen Brodt und von einer lebendig machenden Speise und Trank der Seelen und bringen den Verstand mit: dass nehmlich der Leib Christi, so er für uns gegeben, und sein Blut, nachdem es für unsere Sünde vergossen, nach seiner Art, Amt und Eigenschaft eben das der christglaubigen Seele sey, was ein gebrochenes, geessenes, *sichtbarliches* Brodt und Trank nach seiner speisslichen *Art* und Eigenschaft dem natürlichen Leibe ist. — Kürzlich, so will der Herr Christus mit gedachten Worten: Das ist mein Leib, lehren, dass sein dargegebener Leib und Blut aller Wahrglaubigen Speise, Nahrung, ewiges Leben, Kraft, Freude, Trost, Stärke und Erquikkung sey, daraus sie empfahen die ewige Seligkeit, auch wachsen und erfüllt werden mit aller Gottes Fülle. — S. ferner S. 73; 74: Die Gegenwärtigkeit des Herrn Christi in seinem Nachtmahl ist wohl zu unterscheiden, also dass der Herr, wenn das Nachtmahl nach seiner Einsetzung wird gehalten, wahrhaftig im heiligen Geiste zugegen sey, nicht aber auswendig auf dem Altar, weder bei dem sakramentlichen Brodt, noch drinnen, noch drunter, denn Christus — will seinen eingenommenen Himmel nicht verlassen und da leiblich zum sichtbarlichen Brodt und Wein herabkommen, sich damit vereinigen und damit empfangen werden, sondern im Geheimniss des Glaubens ist er durch den h. Geist mit seiner Speisung, Einwohnung und Lebendigmachung gegenwärtig allen glaubigen Herzen etc.

S. in demselben Sinne *Schwenkfeld Das zwelte Buch des An-*

deren Theils des Epistolars die Sendbriefe S. 3—286. *Luth. W.* von *Walch* XX. S. 78. in der Histor. Einleit.; S. 2072. *Luth. Br.* etc. von DE WETTE III. Pag. 122 seq. — Die Meinung von Zwingli und Oecolampadius über das Abendmahl und die Schriften, in welchen beide ihre Meinung dargestellt haben, s. ob. in §. 59. Anmerk. 5. u. 6. Ueber mehre hierher gehörige Schriften von beiden s. bei *Walch* XX. die Histor. Einl. S. 24 ff. S. ferner S. 568—2008; und *Oecolampadii Sermon vom heil. Sacrament.* S. 2929 ff. Diese Schrift gab die Veranlassung zur Abfassung des von Joh. BRENZ aufgesetzten *Schwäbischen Syngramma* (1525; s. *Walch* XX. Histor. Einl. S. 33; 36 ff.; vgl. *Planck* II. S. 282 ff.); in *Chr. Matth. Pfaffii Acta et Scripta publica ecclesiae Virtembergicae. Tub.* 1720. Pag. 153., mit Abweichungen vom Original bei *Walch* XX. S. 667 ff. — 721 ff. *Luthers Vorrede zu einer anderen deutschen Ausgabe dieses Syngrammatis;* S. 721 — 726. *Joh. Oecolampadii Antwort auf Lutheri vorsteh. Vorrede, sammt einer kurzen Antw. auf das Syngramma der Prediger in Schwaben.* S. 727—793. Hierher gehört auch die Schrift von *Oecolampadius Ad Ecclesiastas Suevos Antisyngramma.* Andere Schriften, die zwischen Luth., Zwingli u. Oecolamp. über die Abendmahlslehre gewechselt wurden, s. bei *Walch* XX. Histor. Einleit. S. 43 ff. Luthers Hauptschrift in diesem Streite war: *Vom Abendmahl Christi Bekänntnis Mart. Luther. Wittenb.* 1528, gewöhnlich *Die grosse Confession* genannt; s. *Walch* XX. Histor. Einl. S. 55 ff.; sie findet sich ebendas. S. 1118 ff. Zur Vereinigung der reform. und lutherischen Kirche veranstaltete der Landgr. Philipp vergebens das Colloquium zu Marburg; s. hierzu die archivalischen Aktenstücke XXVI —XXXVIII; XXXIX—LIII; LIV. u. LV. in den *Urkunden aus der Reformationszeit, herausgeg. von Ch. Gotthold Neudecker. Cassel.* 1836., mit der vor den Aktenstücken angeführten älteren und neueren Literatur. Merkwürdig ist der Brief Carlstadts an den Landgr. und die Antw. dess. an jenen, wegen Carlstadts Theilnahme am Colloquium; s. XLIV. u. XLV. meiner „*Urkunden*" S. 127 ff. — Ueber die Verhandlungen der Catholischen mit den Evangelischen über das Abendmahl auf dem Reichstag zu Augsburg s. *Planck* III. S. 104 ff.; 128 ff.

2) BUCER liess sich die Beförderung eines friedlichen Verhältnisses zwischen der reform. u. luther. Kirche schon seit dem Jahre 1531. angelegen seyn, da schon seit dieser Zeit die Parteien sich zu nähern schienen; s. zu *Planck* III. S. 338—394, mit der in d. Anmerkk. angef. Literatur, die archivalischen Aktenst. in meinen

„*Urkunden*" LXIV; LXXXV—XCI. mit den vor dens. angef. literärischen Nachweisungen, dazu noch *Merkw. Aktenst. aus d. Zeitalter d. Reformat. mit Anmerk. v. Ch. Gotth. Neudecker. Nürnb.* 1838. S. 96 ff.; — 177 ff.; 248 ff.; 268 ff. — *Corpus Reformatorum ed. Bretschneider. Vol.* II. Pag. 470; 487; 498; 641; 675; 710 seq. 775; 787 seq.; 800 seq.; 807; 826; 835—844; *Vol.* III. Pag. 54 seq.; 74; *Formula Concordiae — De praesentia corporis et sanguinis Christi in Coena Dominica. Scripta — a Phil. Melanchthone.* — mit *Bucers Declaratio* über dies. Pag. 75—81. Ueber den Inhalt der Wittenberger Concordie und Luthers Genehmigung ders. s. *Planck* III. S. 372—384; dazu DE WETTE *Luth. Br.* IV. Pag. 654; V. Pag. 2 seq. 7; 13; 32.

3) Ueber Melanchthons Ansicht vom Abendmahl und die von Melanchthon vorgenommene Aenderung der *Aug. Conf.* von 1540. in d. Art. über das Abendmahl, die er in der Absicht machte, „um es den Kalvinisten möglich zu machen, dass sie die Augsburgische Konfession annehmen könnten, ohne ihre Unterscheidungs-Meinung in der Nachtmahls-Lehre aufopfern zu müssen," s. PLANCK IV. (I.) S. 12 ff.; in Beziehung auf Luthers Verhalten bei jener Aenderung, S. 18 ff. und über die Veranlassung zur Herausgabe seiner Schrift: *Kurzes Bekenntniss vom heiligen Sacrament wider die Schwärmer* (bei *Walch* XX. S. 2195 ff.) S. 29 ff. mit den literär. Nachweisungen das. Zum Ausbruche kam der krypto-calvinistische Streit nach dem Erscheinen des CONSENSUS TIGURINUS durch die Prediger TIMANN und HARDENBERG in Bremen, WESTPHAL in Hamburg, HESSHUSS, Prof. zu Heidelberg, und KLEBITZ, Diac. das. JOH. BRENZ verschaffte der Ubiquitätslehre durch ein Bekenntniss, welches in der Kirche Würtembergs symbolisches Ansehen erhielt, auf einer Synode zu Stuttgardt (1559) die Sanction. Die Streitigkeiten über den Krypto-Calvinismus, mit Darstellung der verschiedenen Versuche zur Beilegung derselben, theilt PLANCK V. (II.) *Th.* 2. und VI. (III.) im 9. *Buche*, — Verhandlungen zu dem Abschlusse der Concordie — ausführlich mit. Die F. C. bestätigte die Ubiquitätslehre (s. §. 58. Anmerk. 4.), desohngeachtet erhielt sich der Krypto-Calvinismus in Sachsen; vergebens suchte ihn der Churf. August zu unterdrücken, unter dessen Nachfolger Christian I. trat er hier, begünstigt durch den Kanzler Nic. Crell, von Neuem hervor; endlich wurden zur völligen Unterdrückung des Krypto-Calvinismus die churs ächsischen Visitationsartikel eingeführt. Die Artikel bezogen sich auf das Abendmahl, die Person Christi, die Taufe und Gnadenwahl; s. *Visitations-Artikel im ganzen Churkreis Sachsen, sammt der Calvinisten negativa und Gegenlehren der Form der Subscrip-*

tion, welcher gestalt dieselbe beiden Partheien zu unterschreiben sind vorgelegt worden, im *Corp. jur. ecclesiast. Saxon. Dresd.* 1708. Pag. 304 seq.; in d. *Lib. Symb. ed. Hase*, als Anhang, Pag. 862 seq. Vergl. *J. Nic. Anton Gesch. der Concordienformel d. evangel. luth. Kirche. Leipz.* 1779. II. S. 48 ff. *Schröckh KG.* IV. S. 649 ff.

4) In Frankreich wurde im Verlaufe des 17. Jahrh. zwischen römischen und reformirten Theologen der Abendmahlsstreit fortgeführt; s. *Walch Bibl. Theol. Sel.* II. Pag. 132 seq. — Chst. Leonh. Sturm, Prof. d. Mathem. zu Frankfurt a. d. Oder, der von der luther. zur reform. Kirche übergetreten war, läugnete in seiner Schr.: *Mathematischer Beweis von dem heil. Abendmal. Frkft. u. Lpz.* 1714. die wesentliche Gegenwart des Leibes und Blutes Christi, indem er das Pronomen τοῦτο in der Bedeutung von τοιοῦτο auffasste und die Einsetzungsworte dahin auslegte: esset das Brod, welches ebenso ein Nahrungsmittel für den Körper ist, wie es meinen Leib darstellt und eine Nahrung der Seele gewährt. Sturm fand Widerspruch bei Jo. Alb. Fabricius, Casp. Neumann, Jo. Franz Buddeus u. A.; s. *Walch Bibl. Theol. Sel.* II. Pag. 434 seq.; *Dess. Relgsstr.* III. S. 263 ff. — Ueber die minder wichtige Streitigkeit, welche *E. Leop. Behme* durch die Erklärung erregte, dass zum Wesen des Sacraments, zu dem was man isst und trinkt, auch die Seele und Gottheit Christi gehöre, s. *Heinsius Unparth. KG.* III. S. 747 ff. — Heumann hatte die Richtigkeit der reformirten Abendmahlstheorie vertheidigt in der erst nach s. Tode durch *Sack* herausg. Schr.: *Erweiss, dass die Lehre der reform. Kirche vom h. Abendmahl die rechte und wahre sey. Eisl. u. Wittenb.* 1763. S. hierzu die Literat. in *Bretschneiders Entwickel.* S. 726.

5) Gegen *C. M. Pfaff Diss. De influxu dogmatis Reformatorum de s. coena in praxin fidei et pietatis quanto et quali? Tub.* 1720. schrieb *Glib. Wernsdorf Diss. Dissensus in articulo de s. coena inter Evangel. et Reformat. advers. Pfaffii machinationes pseudoirenicas. Vit.* 1721. Erst späterlebende Theologen, wie Döderlein, Reinhard, Morus, Schott, Ammon u. a., vertheidigten, oder traten in ihren dogmatischen Erörterungen über das Abendmahl der Meinung Pfaffs bei, die auch noch die Freisinnigeren als richtig anerkennen. — Ueber die verschiedenen Deutungen der Einsetzungsworte s. die Literatur in *Bretschneiders Entw.* S. 727. Für die Ansicht, welche eine operative Gegenwart Christi (d. i. eine Gegenwart Christi der Wirkung nach) annimmt, s. *Reinhard Dgk.* S. 590 ff.; *Storr Dgk.* S. 710 ff.;

Kaiser Bibl. Theol. II. S. 38 ff.; *Marheineke Grundl.* S. 569 ff.; *T. W. Hildebrand Versuch über den Sinn und die Verheissung Christi bei der Stiftung des heil. Abendmahls. Freib.* 1816. Die Theorie, welche eine moralische Gemeinschaft mit Christus im Abendmahle ausspricht, vertheidigten namentlich *Henke Lineam. Fid. Christ.* Pag. 252; *Ammon Wiss. prakt. Theol.* S. 259 ff. *Schott Epit.* Pag. 345 seq. *Wegscheider Inst.* Pag. 542 seq. Die oben angef. gehaltreiche Schr. von *Dav. Schulz.* Für die dritte Ansicht s. insbes. *Gablers N. Theol. Journ.* 1810. S. 260 ff.; *de Wette Relig. u. Theol.* S. 294 ff.; *Paulus Comment. über d. N. T.* III. S. 557 ff. — Ueber die Vereinigung der reform. und luth. Kirche s. *Bretschneiders Aphorismen über die Union der beiden evangel. Kirchen in Deutschland.* S. 69 ff. Die vereinigte reformirte und lutherische Kirche in Rheinbayern setzte durch die Vereinigungsurkunde (s. *Allgem. Kirchenztg.* 1837. No. 133.) *fest:*

§. 5. Die protestantisch-evangelisch-christliche Kirche *[erklärt]* das h. Abendmahl für ein Fest des Gedächtnisses an Jesum und der seligsten Vereinigung mit dem für die Menschen in den Tod gegebenen, vom Tode auferweckten, zu seinem und ihrem Vater aufgenommenen Erlöser derselben; — die Protestanten des Rheinkreises erklären sich dabei öffentlich für seine Bekenner. Die Früchte einer frommen und dankvollen Feier dieses Gedächtnisses sind in dem gläubigen Gemüthe des Christen — Schmerz über das Böse, Entschluss zu allem Guten, Ueberzeugung von der durch Christum erlangten Vergebung der Sünde, Liebe zu den Brüdern und Hoffnung auf ein ewiges Leben.

6) *F. G. Süsskind Hat Jesus das Abendmahl als einen mnemonischen Ritus angeordnet*, in *Flatts Magaz.* 1804. St. 11. S. 1 ff.; s. hierzu *Kaiser* u. *Paulus* a. ob. a. O.

7) Die Beichte, als Bekenntniss der Sünde des Einzelen, war bis in die Mitte des 18. Jahrh. herrschender kirchlicher Gebrauch; erst seit dieser Zeit ist sie allmälig in eine allgemeine Beichte verwandelt worden; s. die Literatur in *Bretschneiders Entw.* S. 782 f. Die vereinigte reformirte und luth. Kirche in Rheinbayern erklärte in ihrer Vereinigungsurkunde (s. *Allgem. Kchnztg.* 1837. No. 133):

§. 6. Da die protestantisch-evangelisch-christliche Kirche mit dem Worte Beichte keinen anderen Begriff verbindet, als die in 1. Cor. 11, 28. für nothwendig erkannte Selbstprüfung vor dem Genusse des heil. Abendmahls und die alsdann den gebesserten oder sich bessern wollenden Christen, durch den Diener der Kirche, aus dem Worte Gottes zugesicherte Vergebung der Sünden, so nimmt dieselbe dafür den Ausdruck Vorbereitung an.

§. 61.

Von dem Oberhaupte der christlichen Kirche; — Unfehlbarkeit der Kirche; — alleinseligmachende Kirche.

Eine protestantische Beantwortung der Symbolik D. Möhlers von Dr. C. J. Nitzsch. Fünft. u. letzt. Art., von der Kirche; in d. Studien u. Kritiken 1835. *H.* II. S. 393 ff.

Die griechisch-catholische und protestantische Kirche mit den Parteien in derselben erkennt nur Christum als das unsichtbare Oberhaupt der gesammten christlichen Kirche an, im Widerspruche gegen die römische Kirche, welche den Papst als den von Christus selbst eingesetzten Vicar und Oberherrn der sichtbaren Kirche betrachtet, der mit den von ihm eingesetzten Vicarien unter dem unmittelbaren Einflusse des göttlichen Geistes stehen und sich daher nicht irren soll, so wenig, wie seine zur Berathung kirchlicher Angelegenheiten versammelten Vicarien [1]). Da nach der Bibellehre die Kirche unter dem unmittelbaren beseligenden Einflusse Christi steht, so sanctionirte man den Canon: *extra ecclesiam nulla salus;* die catholische Kirche dehnte aber diesen Canon sogar dahin aus, dass sie nur den Christen, welche sich zu ihr bekennen, die Erlangung des ewigen Heils zuspricht, und masste sich daher das Prädicat „alleinseligmachend" an [2]).

[1]) Ueber die römische Lehre von der Kirche s. insbes. Catech. Rom. *P.* I. *Cap.* X. Pag. 132—155; in Beziehung darauf, dass der Papst das sichtbare Oberhaupt der Kirche und der Vicarius Christi seyn soll, s. Prof. Fidei in §. 6. S. 106. Conc. Trident. *Sess.* VI. *Cap.* 1; *Sess.* XIV. *Cap.* 7. und *Sess.* XXIII., wo man festsetzte:

episcopos, qui in apostolorum locum successerunt, ad hierarchicum ordinem praecipue pertinere et positos, sicut apostolus ait, a spiritu sancto, regere ecclesiam Dei. S. auch *Cap.* 1—4. und *Can.* I—VIII. — Catech. Rom. a. a. O. in der Antwort auf *Quaest.* 10. Unus est etiam ejus rector ac gubernator, invisibilis quidem Christus, quem aeternus Pater dedit caput super omnem Ecclesiam, quae est corpus ejus: visibilis autem is, qui Romanam cathedram Petri Apostolorum Principis legitimus successor

tenet. *Quaest.* 11: *Quid de Romano Pontifice, visibili Ecclesiae Christi capite sentiendum est?* De eo fuit illa omnium Patrum ratio et sententia consentiens, hoc visibile caput ad unitatem Ecclesiae constituendam et conservandam necessarium fuisse. — Pag. 143: Si quis objiciat, Ecclesiam uno capite et sponso Jesu Christo contentam, praeterea nullum requirere, in promptu responsio est. Ut enim Christum Dominum non solum auctorem, sed intimum etiam praebitorem habemus, — sic Ecclesiae, quam ipse intimo Spiritu regit, hominem suae potestatis vicarium et ministrum praefecit, nam cum visibilis Ecclesia visibili capite egeat, ita Salvator noster Petrum universi fidelium generis caput et Pastorem constituit etc.

Vgl. dazu *P.* II. *Cap.* VII. die Antw. auf *Quaest.* 24. Pag. 455. Dass der Papst mit seinen Vicarien sich der fortdauernden Gaben des heil. Geistes erfreuen und unfehlbar seyn soll, darüber s. die Cit. in §. 1. Anm. 1. S. 119 f.; §. 19. Anmerk. 2. S. 255 f.; — §. 43. Anm. 6. S. 537. — Ueber die ἐκκλησία nach griechischer Kirchenlehre s. Metrophanes Critop. Κεφ. ζ'. Pag. 79. am Anf. Ὀρθοδ. Ὁμολ. Ἐρωτ. πγ'. u. πδ'. Pag. 142. Jeremias in d. *Act. Wurtemb.* Pag. 81. Κατηχ. ἢ Ὀρθοδ. Διδασκ. Pag. 44—51. Metrophanes erklärt, dass nicht ein sterblicher und sündlicher Mensch, wie der Papst, das unsichtbare Oberhaupt der Kirche ist, in Κεφ. κγ'. Pag. 158:

Ἔστι δὲ καὶ ἰσότης μεταξὺ τῶν τεσσάρων πατριαρχῶν· — οὐδεὶς γὰρ τούτων κατεπαίρεται τῶν ἄλλων, οὐδὲ καθόλου κεφαλὴ τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας ἀξιοῖ τις ἐκείνων καλεῖσθαι· οὐδέ ποτε γὰρ ἠκούσθη παρὰ τῇ καθολικῇ ἐκκλησίᾳ ἄνθρωπον θνητὸν καὶ μυρίαις ἁμαρτίαις ἔνοχον κεφαλὴν λέγεσθαι τῆς ἐκκλησίας. — Τοιγαροῦν ἀθανάτου κεφαλῆς χρεία τῇ ἐκκλησίᾳ, ἵνα πάντοτε ζῶσα καὶ ἐνεργὴς ᾖ, καθάπερ καὶ ἡ κεφαλή. — Ἔστι δὲ τοιαύτη κεφαλὴ τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας ὁ κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς, ὃς ἔστιν ἡ κεφαλὴ πάντων, ἐξ οὗ πᾶν τὸ σῶμα συναρμολογεῖται. — Ὀρθοδ. Ὁμολ. Ἐρωτ. πε'. Pag. 147: ὁ Χριστὸς δὲν ἐθεμελίωσε τὴν ἐκκλησίαν του ἀπάνω εἰς ἀνθρώπους, μὰ ἀπάνω εἰς τὸν ἑαυτόν του, καὶ ἀπάνω εἰς τὴν θείαν του διδασκαλίαν· ἀκόμι ἀπὸ τοῦτο τὸ ἄρθρον διδασκόμεθα, πῶς μόνος ὁ Χριστὸς εἶναι κεφαλὴ τῆς ἐκκλησίας.

Im Folgenden wird erörtert, dass jeder Priester in seiner Gemeinde ein Statthalter Christi ist. — Ἐρωτ. νστ'. Pag. 161. — Κατηχ. ἢ Ὀρθοδ. Διδασκ. Pag. 44: μία μόνη Κεφαλὴ τῆς Ἐκκλησίας ὁ Χριστός.

Vergl. Pag. 51; Stourdza S. 103—127. — *Heineccii Abbildung.* II. S. 370; 378 ff. — Der heil. Geist leitet die Kirche in alle Wahrheit; Ὀρθοδ. Ὁμολ. Ἐρωτ. νστ'. Pag. 161:

ἡ ἐκκλησία — ἔχει — τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ὅπου τὴν διδάσκει πάντοτε. — Κατηχ. ἢ Ὀρθοδ. Διδασκ. Pag. 51: ὁ Χριστὸς — κυβερνῶν αὐτὴν [ἐκκλησίαν] ἀοράτως διὰ τοῦ Πνεύματος.

Hieraus folgt von selbst, dass die Repräsentanten der Kirche auf allgemeinen Concilien die Macht haben, die Schrift zu prüfen (s. Ὀρθοδ. Ὁμολ. Ἐρωτ. πστ΄. Pag. 149) und auszulegen, und dass die Beschlüsse jener vom h. Geiste eingegeben (s. Ὀρθοδ. Ὁμολ. Ἐρωτ. οβ΄. Pag. 130) und deshalb anzunehmen sind; s. hierzu §. 1. Anmerk. 1. S. 121; §. 19. Anmerk. 3. S. 256; 259 ff. — Die lutherische Kirche spricht sich über Begriff und Wesen der Kirche überhaupt aus in Aug. Conf. *Art.* VII. u. VIII; Apol. *Art.* IV. Pag. 144–161; Art. Smalc. *Art.* XII. Pag. 335; Catech. maj. *Tert. P.* Pag. 504; gegen das Papstthum insbes. in Apol. *Art.* VIII. Pag. 208 seq.; *Art.* XII. Pag. 263 seq. Art. Smalc. *Art.* IV. Pag. 312 seq.; 340 seq. Catech. maj. Pag. 460; 474. — Für die reformirte Lehre über die Kirche und gegen das Papstthum s. *Zw. Explan. Artic.* VIII, in *Zw. Opp.* I. Pag. 12 (b) seq.; *Art.* XVII. Pag. 27 (b) seq.; *Art.* XXXI. Pag. 72 seq.; *Apologeticus Archeteles Adpellatus.* Pag. 135 seq.; *De Canone Missae*, Pag. 175 (b) seq.; *Adversus Hieronymum Emserum, de ecclesia* Pag. 193 (b) seq.; *Christ. et orthod. — Tigurinorum Responsio.* Pag. 210 seq.; *Resp. ad Valent. Comp.* Pag. 234 seq; *Pastor.* Pag. 297 (b) seq.; *De Baptismo*, in *Zw. Opp.* II. Pag. 73; *Ad Lib. Baltaz. Huebm.* Pag. 108 seq.; *De vera et falsa relig. Comment.* Pag. 187 (b) seq.; 193; 195 seq.; 230; *Exeges. Euchar. Negot.* Pag. 344; *Sermo Prim. Bernae hab.* Pag. 534; *Fidei Christ. Expos.* Pag. 556 (b) seq.; *Ad Joh. Fabri — Epist. Resp.* Pag. 584; 594 (b) seq.; *Acta Disput. Secund.* Pag. 624 seq. — Calv. *Instit. Lib.* IV. *Cap.* I. — *Cap.* XIII. Pag. 270 — 336. — Ueber Begriff, Wesen u. Eintheilung der Kirche, so wie gegen das Papstthum spricht die Conf. et Expos. brev. et simpl. *Cap.* XVII. im *Corp. et Synt.* Pag. 31. In Beziehung auf das unsichtbare Oberhaupt der Kirche heisst es Pag. 32:

Caput est quod in corpore eminentiam habet et unde corpus vitam haurit, cujus spiritu regitur in omnibus, unde et incrementa et ut crescat, habet. Unicum item est corporis caput et cum corpore habet congruentiam. Ergo Ecclesia non potest ullum aliud habere caput, quam Christum. Nam ut Ecclesia corpus est spirituale, ita caput habeat sibi congruens spirituale utique oportet. Nec alio potest regi spiritu, quam Christi. — Non probamus ergo doctrinam Cleri Romani, facientis suum illum Romanum Pontificem Catholicae in terris Ecclesiae militantis pastorem universalem et caput summum, adeoque verum Christi vicarium. — Docemus enim Christum Dominum esse et manere unicum pastorem universalem, summum item Pontificem coram Deo Patre, —

ideoque nullo indigere vicario, qui absentis est. Christus vero praesens est Ecclesiae et caput vivificum.

Vergl. Helv. Conf. *Art.* XIV—XIX. Pag. 69; Gall. Conf. *Art.* XXIV—XXXIII. Pag. 83 seq.; Angl. Conf. Pag. 90; Art. XXXIX. in *Art.* XIX—XXIV. Pag. 103; Scot. Conf. *Art.* XVIII—XXI. Pag. 118 seq.; Eccles. Belg. Conf. *Art.* XXVII—XXXIII. Pag. 140 seq.; Conf. Tetrap. *Cap.* XV. Pag. 191. u. anderw. — Ebenso die mennonitische Brevis Conf. *Art.* XXIV—XXX. bei Schyn I. Pag. 201—206; die Brev. *'OMOA. Art.* X. bei Schyn II. Pag. 98 seq.; ebendas. Pag. 105. im *Art.* XVIII. *De Ecclesiastica Disciplina.* — Der Catech. Racov. spricht *De Ecclesia Visibili* Pag. 1018. und erklärt ebendas.:

salutaris doctrina, quam quicunque coetus habet et profitetur, est vera Christi Ecclesia: qui vero coetus salutarem *doctrinam non* habet, nec profitetur — pro vera Ecclesia Christi *haberi non potest.* — (Pag. 1021: De regimine et gubernatione ecclesiae Christi.)

Gegen das Papstthum spricht F. Socinus in *Epist. III.* ad Radec. Pag. 114 seq. Zu Catech. Racov. *Quaest.* 500. s. die Antw. auf *Quaest.* 504; *De Disciplina Ecclesiae Christi.* Pag. 1039 seq. *De Ecclesia Christi invisibili.* Pag. 1044. bis zu Ende. Die Lehre der Arminianer *De Ecclesia Christi, ejusque notis* (in Uebereinstimmung mit der orthodox-reform. Kirche) s. in Conf. s. Declar. *Cap.* XXII. Pag. 278 seq.; *De Ministerio verbi divini deque ordinibus Ministrorum. Cap.* XXI. Pag. 265 seq.; ausführlicher und polemisch gegen die röm. Kirche s. Limborch *Theol. Christ. Lib.* VII. ganz. Pag. 750—866. Die Lehre der Quäker über die Kirche, mit theilweiser Bestreitung römischer Ansichten, ist in Barcl. *Apol. Thes. Decim.* Pag. 171—220. (dazu s. auch *Thes. Undec.* Pag. 220—263) dargestellt; Pag. 174. heisst es:

ut sit aliquis membrum ecclesiae catholicae, necesseria est interna vocatio Dei lumine suo in corde et ut cor fermentetur natura et Spiritu hujus, ita ut injustitiam deserat, et ad justitiam convertatur, et ut interiore animae parte excisus sit homo, ex oleastro naturali et corrupto suae naturae et in Christum inseratur verbo et Spiritu ejus interno. — Pag. 175: Ut autem aliquis sit membrum particularis alicujus Christianae ecclesiae, sicut internum hoc opus omnino necessarium est, sic etiam est externa professio et fides in Jesum Christum et sacras eas veritates Spiritu suo Scripturis traditas, cum internum lumen et spiritus testimonium naturaliter inclinabit et coget sibi subjectos et obsequentes ad assentiendum et credendum veritatibus in Scriptura traditis etc.

Ueber die spätere Vertheidigung der Lehre von der Kirche im protestant. Sinne s. die Literatur in *Bretschneiders Entw.* S. 736 ff.; 750 f.; 767 ff.

2) Ueber die frühere und spätere Lehre des Canons „extra ecclesiam nulla salus" s. §. 44. Anmerk. 7. Zu den das. angef. Cit. aus dem Catech. Rom. s. noch das Cit. in §. 1. Anmerk. 1. S. 120, nach welchem alle, die nicht zu der einen (römisch-) catholischen Kirche gehören, unter dem Einflusse des Teufels stehen sollen. — Professio fidei s. ob. Abth. 1. §. 6. Anm. 5. S. 106.

§. 62.

Von der ewigen Seligkeit und Verdammniss nach dem Tode.

Die gesammte christliche Kirche lehrt, dass der Mensch, obschon dem Tode des Körpers unterworfen, eine ewige Fortdauer seines Geistes zu erwarten hat und in dem ewigen Leben Belohnung oder Strafe, — ewige Seligkeit oder Verdammniss — empfangen soll; — eine Lehre, deren Wahrheit nur von einzelen Freunden der materialistischen Philosophie geläugnet, von Andern in die Vorstellung von einer Seelenwanderung umgewandelt wurde [1]). Während aber die evangelische Lehre behauptet, — im Widerspruche sowohl gegen die Lehre von einer Psychopannychie, als auch gegen die frühere und spätere Lehre von einem Mittelzustande der Seele, — dass der Mensch sogleich nach dem körperlichen Tode in einen Zustand der Seligkeit oder Verdammniss (— in den vollkommensten Zustand aber erst nach der Auferstehung —) eintreten soll, behauptet die römische Kirche, dass die menschliche Seele von den peccatis venialibus erst durch das Fegfeuer geläutert werden müsse, ehe sie zum Genusse der Seligkeit kommen könne [2]); die griechische Kirche verwirft zwar die Ansicht über das Fegfeuer, doch spricht Metrophanes Critopulus von einem Orte der Züchtigung mancher Seele, bis sie dereinst wirklich zur Seligkeit gelange, und die Ὀρθοδ. Ὁμολογ., an welche sich die Κατηχ. ἢ Ὀρθοδ. Διδασκ. anschliesst, sagt, dass die Guten die vollkommene Krone der Herrlichkeit und die Bösen ihre vollkommene Strafe vor dem jüngsten Gericht nicht erhalten sollen [3]). Die Ansicht von der Ewigkeit der Verdammniss bestritt man erst seit dem 18. Jahrh.; die

christlich-biblische Theologie unserer Tage nimmt entweder nur eine hypothetische, oder nur eine relative Ewigkeit der Verdammniss an [4]).

1) Die Lehre der christlichen Kirche, dass der Mensch ein ewiges Leben zu erwarten hat, ist schon in den drei allgemeinen Symbolen ausgesprochen; im Symb. Athan. ist auch ausdrücklich die Versicherung von dem Empfange der Belohnung und Strafe, — Seligkeit oder Verdammniss — enthalten; s. fern. Aug. Conf. *Art.* XVII; Apol. *Art.* III. Pag. 96; 135 seq.; *Art.* IV. Pag. 146 seq.; 192 seq.; *Art.* VIII. Pag. 215 seq. Catech. min. *Pct.* VII. Pag. 376; Catech. maj. Pag. 501; 539; 543; F. C. Pag. 724; 819 seq. So wie die luther. Symbole behaupten, veranlasst durch die allgem. Symbole, dass die Erlangung der vollkommenen *Glückseligkeit* erst nach der Auferstehung eintrete (s. hierzu *Bretschneiders Dgk.* II. S. 342), so behaupten diess auch die reform. und anderen kirchlichen Confessionsschriften, welche sich auf die allgem. Symbole stützen. Für die reform. Lehre, welche auch, wie die lutherische, Grade der Seligkeit bei den einzelen Individuen kennt, s. insbes. Conf. et Expos. brev. et simpl. *Cap.* XI. im *Corp. et Synt.* Pag. 18; Basil. Conf. *Art.* IV. Pag. 73; Angl. Conf. Pag. 98; Scot. Conf. *Art.* X. Pag. 114; *Art.* XVII. Pag. 118; XXV. Pag. 125; Eccles. Belgic. Conf. *Art.* XXXVII. Pag. 146. u. anderw. — Für die Lehre der Mennoniten s. Brev. Conf. *Art.* XV. u. XVI. bei Schyn. I. Pag. 189 seq.; *Art.* XL. Pag. 218 seq. Brev. *Ὁμολ. Art.* XXI. bei Schyn. II. Pag. 110 seq. — Die Lehre der Socinianer *De promisso vitae aeternae* ist im Catech. Racov. *Cap.* V. Pag. 581—594. enthalten; s. auch oben §. 37. Anmerk. 1. S. 463; Anmerk. 5. S. 466; — für die Lehre der Arminianer s. Conf. s. Declar. *Cap.* XIX. Pag. 254; XX. Pag. 258. Für die cathol. Lehre s. Catech. Rom. *P.* I. *Art.* XI. *Cap.* XII.; *Art.* XII. *Cap.* XIII. Pag. 164—191; *Ὀρθοδ. Ὁμολ. Ἐρωτ. νζ'.* seq: Pag. 108 seq. *Ἐρωτ. ρκ'.* Pag. 196—*ρκς'.* Pag. 204. mit Anmerk. 2. u. 3. Ueber das Geschichtliche des Glaubens an ein ewiges Leben, an Seligkeit und Verdammniss s. *Chst. W. Flügge Geschichte des Glaubens an Unsterblichkeit, Auferstehung, Gericht und Vergeltung. Lpz.* 1794—1800. Gegen die Vertheidiger und Lehrer der englischen und französischen materialistischen, so wie gegen die hegelsche Philosophie, durch welche die christlich-biblische Lehre von der Unsterblichkeit der menschl. Seele aufgehoben wurde, suchte man jene Lehre auf ähnliche Art, wie die Lehre vom Daseyn Gottes, durch Beweise zu begründen; s. die Beweise mit der über dieselben nothwend. Literat. in *Bretschneiders Dgk.* II. S. 350 ff. — Die Seelenwanderung, durch welche der menschliche Geist auf Erden all-

mälig die Vollkommenheit erlangen soll, vertheidigten namentlich *G. E. Lessing* (*Die Erziehung des Menschengeschlechts. Berl.* 1780), *J. G. Schlosser* (*Ueber die Seelenwanderung. Bas.* 1781 f.), *Ungern-Sternberg* u. A.; s. die Literat. in *Bretschneiders Entw.* S. 811.

2) S. die Citate in Anmerk. 1. am Anf. Gegen die schon von den Anabaptisten ausgesprochene Lehre vom Seelenschlafe, nach welcher die Seelen in einem bewusstlosen Zustande und in Unthätigkeit bis zur Auferstehung verharren sollten, schrieb schon *Calvin* d. Schr. *Ψυχοπαννυχία. Argent.* 1545. Jene Lehre wurde wieder besonders von *Heine* (*Sendschreiben an den Prof. Baumgarten in Halle vom Schlafe der abgeschied. Seelen;* vergl. *Baumgartens Polemik.* III. S. 453 ff.) und *Joh. Ge. Sulzer* (*Ueber die Unsterblichkeit* etc. in d. *vermischt. Schr. Lpz.* 1781. II. *Abhdlg.* 1) vertheidigt; in einem beschränkten Sinne nahm sie auch *Reinhard* in s. *Dgk.* S. 660 an. — Für die ältere Lehre von einem Mittelzustande der Seele s. *Val. Ernst Löscher Auserlesene Sammlung der besten und neueren Schriften vom Zustande der Seele nach dem Tode. Dresd.* 1735. Nach der Schr. *Vernünftige und schriftmässige Gedanken über den Zwischenzustand des Menschen nach dem Tode, den alten und neuen Träumen von der Ewigkeit entgegengesetzt. Stend.* 1785. sollen die von der Welt abgeschiedenen Seelen die Bewohner von Planeten seyn; dagegen soll nach *Swedenborgs* Ansicht (*Vom Himmel und von den wunderbaren Dingen desselben, wie auch von der Geisterwelt und von dem Zustande des Menschen nach dem Tode und in der Hölle* etc. Aus der zu London gedr. lat. Urschr. 1774. ohne Ang. des Verlagsorts) die Seele während ihres Mittelzustandes einer Prüfung von den Engeln unterworfen werden und dann entweder in den Himmel, oder in die Hölle eintreten. Diese älteren und neueren Lehren von einem Mittelzustande der Seele stehen der evangelischen Lehre ebenso entgegen, wie die römische Lehre von einem Fegfeuer. Ueber diese Lehre s. Concil. Trident. *Sess.* VI. *Can.* XXX; *Sess.* XXV:

Cum catholica ecclesia — novissime in hac oecumenica synodo docuerit, purgatorium esse animasque ibi detentas fidelium suffragiis, potissimum vero acceptabili altaris sacrificio juvari, praecipit s. synodus episcopis, ut sanam de purgatorio doctrinam, a sanctis patribus et sanctis conciliis traditam, a Christi fidelibus credi, teneri, doceri et ubique praedicari diligenter studeant: apud rudem vero plebem difficiliores ac subtiliores quaestiones, quaeque ad aedificationem non faciunt, et ex quibus plerumque nulla fit pietatis accessio, a popularibus concionibus secludantur; incerta item, vel quae specie falsi laborant, evulgari ac tractari non permittant; ea vero, quae ad curiositatem quandam aut superstitio-

nem spectant vel turpe lucrum sapiunt, tamquam scandala et fidelium offendicula prohibeant. — Catech. Rom. *P.* I. *Cap.* VI. Pag. 87. *Quaest.* 3. *Quot sunt loca, quibus animae, extra beatitudinem constitutae, post mortem detinentur?* Ea receptacula unius et ejusdem generis non sunt omnia. Est enim teterrimus et obscurissimus carcer, ubi perpetuo et inexstinguibili igne damnatorum animae simul cum immundis spiritibus torquentur, qui etiam gehenna, abyssus et propria significatione infernus vocatur. Praeterea est purgatorius ignis, quo piorum animae ad definitum tempus cruciatae expiantur, ut eis in aeternam patriam ingressus patere possit, in quam nihil coinquinatum ingreditur. — Tertium postremo receptaculi genus est, in quo animae sanctorum ante Christi Domini adventum excipiebantur, ibique sine ullo doloris sensu, beata redemptionis spe sustentati, quieta habitatione fruebantur. Horum igitur piorum animas, qui in sinu Abrahae Salvatorem exspectabant, Christus Dominus ad inferos descendens liberavit.

In dieser letzten Bemerkung ist offenbar eine Bezeichnung des sogen. Limbus patrum gegeben; vom sogen. Limbus infantum findet sich weder im Tridentinum, noch im Catech. Rom. eine Andeutung; in beiden findet sich auch der Ausdruck nicht „Limbus patrum." Bellarmin spricht vom *Limb. Patr.* in d. Schr. *De Purgat.* 2, 6. Gegen die Lehre vom Fegfeuer s. Apol. Aug. Conf. Pag. 163 seq.; 189; 194; 197; 266; 273 seq.; Art. Smalc. S. 307. — *Chemnitii Exam. Concil. Trident.* III. *P.* 3. *Sect.* 2. Vergl. hierzu auch *Seb. Niemann Diss. de distinctis Pontificiorum in inferno classibus.* — Gegen die Lehre vom Fegfeuer s. *Zw. Explan. Art.* LVII., in *Zw. Opp.* I. Pag. 102 seq.; *De Canone Missae Epichir.* Pag. 186 seq. *Adv. Hieron. Emserum.* Pag. 200 (b) seq. *Resp. ad Valent. Comp.* Pag. 262 seq. u. a. vielen Stellen in *Opp.* II. — Calv. *Inst. Lib.* III. *Cap.* 5. Pag. 175 seq. Conf. et Expos. brev. et simpl. *Cap.* XXVI. Pag. 57; Gall. Conf. *Art.* XXIV. Pag. 83; Angl. Conf. Pag. 96; Art. XXXIX. in *Art.* XXII. Pag. 103. — Vergl. auch Limborch *Theol. Christ. Lib.* VI. *Cap.* 10. Pag. 723—727.

3) S. Anmerk. 1. u. 2. Metrophanes Critop. spricht gegen das Fegfeuer in *Κεφ. κ'.* Pag. 149. und erwähnt, dass die Gewissensangst, aus der Erinnerung der begangenen Sünden herrührend, den Menschen quäle:

οὐδὲ γὰρ ἔστι πῦρ καθαρτήριον παρ' ἡμῖν, ἀλλὰ θλῖψίς τις ἀπὸ συνειδήσεως (καὶ αὕτη μέντοι μετὰ πάνυ χρηστῆς ἐλπίδος) διήκουσ' ἕως ἂν ὁ θεὸς θέλῃ.

Die *Ὀρθοδ. Ὁμολ.* spricht gegen und über das Fegfeuer in der Antw. auf *Ἐρωτ. ξς'.* Pag. 120 seq. und fügt hinzu, dass für die Abgeschiedenen das unblutige Opfer gebracht werde (a. a. O.):

ὑπὲρ ἀφέσεως τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν· μὰ ὅχι ἐκεῖνοι νὰ πάσχουσι καὶν μίαν κόλασιν, καὶ μετ' αὐτὴν [sc. *ἀναίμακτον θυσίαν*] *νὰ καθαρίζωνται.*

Vergl. auch die Antw. auf *Ἐρωτ. ξζ'.* u. *ξή'.* Pag. 122, über Himmel und Hölle. Stourdza S. 68—76, gegen das Fegfeuer, über Belohnungen und Strafen im ewigen Leben. — Dass Metrophanes nicht alle Seelen sogleich nach dem Tode der Seligkeit theilhaftig werden, sondern erst noch an einem Orte der Züchtigung verweilen lässt, sagt er in *Κεφ. κ'.* Pag. 147:

Δύο τοίνυν παρατηρητέον ἐνθάδε· καὶ ἀκριβῶς μέντοι παρατηρητέον. Ἓν μὲν εἶναί τινας μετὰ τὴν ἐντεῦθεν ἀπαλλαγὴν εὐθέως ἐπιτυγχάνοντας τῆς μετὰ Χριστοῦ διαγωγῆς. — Δεύτερον δὲ εἶναί τινας μὴ μετὰ θάνατον εὐθέως τῆς ἐνεργείᾳ σωτηρίας τυγχάνειν, ἀλλὰ δυνάμει, καὶ ἐν ἐλπίδι ταύτην ἐκδέχεσθαι, — οἳ πειραθέντες πρότερον τῆς τοῦ θεοῦ πατρικῆς ῥάβδου ἀξιοῦνται ἐν καιρῷ καὶ τῆς ἐνεργείᾳ σωτηρίας.

Die *Ὀρθοδ. Ὁμολ.* erklärt auf die Frage (64): ob vielleicht Menschen sterben, welche in einen Zustand, der zwischen den Seligen und Verdammten sich befindet, eintreten: Pag. 116:

Τοιαύτης τάξεως ἄνθρωποι δὲν εὑρίσκονται,

vielmehr empfange Jeder nach seinen Werken sogleich nach dem Tode Belohnung oder Strafe, aber die vollkommene Belohnung oder Strafe erst beim jüngsten Gericht; *Ἐρωτ. ξζ'.* Pag. 122:

Αἱ ψυχαὶ τῶν ἀνθρώπων ἐκείνων, ὅπου μισεύουσιν ἀπὸ τὸν κόσμον τοῦτον εὑρισκόμεναι εἰς τὴν χάριν τοῦ θεοῦ — ἔχουσι τόπον, τὰς χεῖρας τοῦ θεοῦ. — ἀκόμι ὀνομάζεται ὁ τόπος αὐτῶν παράδεισος, — βασιλεία τῶν οὐρανῶν. — Ἐρωτ. ξή'. Pag. 123: *Καὶ αἱ ψυχαὶ ἐκεῖναι ὅπου μισεύουσιν ἀπὸ τὰ κορμία, εὑρισκόμεναι εἰς θεϊκὴν ὀργὴν ποῦ εἶναι; Ὁ τόπος ἐκείνων μὲ διαφορετικὰ ὀνόματα λέγεται· — ὀνομάζεται ᾅδης, — πῦρ αἰώνιον κ. τ. α. — μὰ τοῦτο εἶναι ἄξιον νὰ τὸ ἠξεύρῃ καθ' ἕνας, πῶς αἱ ψυχαὶ τῶν δικαίων καλᾷ καὶ νὰ εἶναι εἰς τοὺς οὐρανοὺς, δὲν ἐπήρασι μὲ ὅλον τοῦτο τέλειον τὸν στέφανον πρὶν τῆς τελευταίας κρίσεως· μήτε αἱ ψυχαὶ τῶν κατακρίτων τελείαν κόλασιν πάσχουσι· μὰ ὕστερα ἀπὸ τὴν ἐσχάτην κρίσιν, θέλουσι πάρειν αἱ ψυχαὶ μαζὶ μὲ τὰ σώματα τελείως τὸν στέφανον τῆς δόξης ἢ τὴν κόλασιν.*

Der Inhalt dieser letzteren Aussprüche ist auch in d. Antwort auf *Ἐρωτ. ξ'.* u. *ξά'.* Pag. 111 seq. enthalten. Die *Ὀρθοδ. Ὁμολ.* stimmt daher auch mit der allgem. orthodoxen Kirchenlehre über das Empfangen von Belohnung oder Strafe nach dem Tode überein. Ebenso spricht sich Stourdza a. ob. a. O. und die *Κατηχ. ἢ Ὀρθοδ. Διδασκ.* Pag. 67—72. aus; so heisst es hier u. a. Pag. 70:

μετὰ τὴν Ἀνάστασιν τῶν Νεκρῶν οἱ μὲν Δίκαιοι θέλουσι κληρονομήσει τὴν αἰώνιον Ζωὴν, οἱ δὲ Ἀσεβεῖς καταδικασθῆ εἰς τὴν αἰώνιον Κόλασιν.

4) Die kirchliche Theorie von der ewigen Seligkeit wurde durch verschiedene Hypothesen näher entwickelt (s. *Bretschneiders Dgk.* II. S. 451—473; *dess. Entw.* S. 837 ff., mit d. Literat. das. S. 841), und durch die neuere Theologie dahin erklärt, dass die ewige Seligkeit in der Vereinigung mit Gott und Christus und in der wachsenden Kenntniss Gottes und des Vollkommenen überhaupt bestehe; s. *Reinhard Dgk.* S. 686; *Ammon Summa.* Pag. 314 seq.; *Wegscheider Inst.* Pag. 606 sq.; *Bretschneider* a. a. O. — Dass die Lehre von der Ewigkeit der Verdammniss bis in das 18. Jahrh. herrschende Lehre war, darüber s., mit Darstellung und Erörterung der Gründe für diese Lehre, *Bretschneider Dgk.* II. S. 483—489. Bestritten wurde jene Lehre besonders nachdrücklich durch *Thom. Burnet De statu mortuorum et resurgentium.* Lond. 1726. Pag. 297 seq. *Lessing Beiträge aus den Schätzen* der Wolfenb. *Bibl.* I. S. 199; *Theol. u. philos. Schr.* III. S. 1 ff. *Eberhard Apologie des Sokrates.* I. S. 359 ff.; II. S. 479 ff.; *Ammon Symbolae theol. et crit. ad doctrinam de poenarum divinarum duratione in altera vita,* in dess. *Opusc. theol.* No. 4; *de Wette über Relig. u. Theol.* S. 266. u. A.; s. *Bretschneider Dgk.* II. S. 487 ff. Jene Bestreitung führten die Freunde der englischen und französischen materialistischen Philosophie dahin aus, dass sie alle positiven göttlichen Strafen nach dem Tode abläugneten. Idealistisch wurde die kirchliche Lehre von der Ewigkeit der Höllenstrafen von *de Wette* (*Bibl. Dgk.* S. 250 ff.) gedeutet, indem er in ihr „das ideale Verwerfungsurtheil des Bösen, nach der Theorie der Vergeltung als Strafurtheil ausgesprochen und sinnlich-zeitlich gefasst" darstellte; die christlich-biblische Theologie hat sich indess entweder nur für eine hypothetische Ewigkeit der Verdammniss ausgesprochen (s. *C. G. Junge De poenarum divinarum vi emendatrice. Altorf.* 1783. *Schott Epit.* Pag. 131; *Ammon Summa.* Pag. 312; *Bretschneider Dgk.* II. S. 489 ff. u. A.), oder nur für eine relative (s. *Reinhard Dgk.* S. 697 ff.; *Döderlein Inst.* II. Pag. 193; *Eckermann Dgk.* III. S. 735; *Wegscheider* a. a. O. und Andere); doch ist die sogen. neuevangelische Theologie unserer Zeit zur Vertheidigung der streng kirchlichen Ansicht von der absoluten Ewigkeit der Höllenstrafe oder Verdammniss wieder zurückgekehrt.

Literärische Nachträge.

S. 28. ist zwar die erste Aufl. von *Dr. Winers Comparat. Lehrbegr.* angeführt, es ist aber auch die 2. Aufl. *Lpz.* 1837. stets verglichen worden.

S. 135. Ueber das Wesentliche und die Accommodation, über das Locale und Temporelle im Christenthume s. die Schr.: *Ueber das eigentliche Wesen des Christenthums. Eine gekrönte Preisschr. von P. van der Willigen, Pred. bei der reform. Gemeinde zu Thiel. Harlem.* 1836.

S. 219. Nachdem Dr. Strauss im dritten Hefte seiner Schriften sich gegen C. Ullmann ausgesprochen, trat dieser gegen jenen in einer neuen gehaltvollen Abhandlung auf: *Sendschreiben an Dr. Strauss über die Persönlichkeit und Wunder Christi,* in den *Studien und Kritiken. Jahrg.* 1838. H. 2. Abhdl. 1. — Apologetisch für die Ansichten von Strauss, diesen selbst in strengen Aeusserungen über die h. Schrift und deren Verfasser noch übertreffend, ist das Werk: *Vorlesungen über das historische Christenthum nach der wissenschaftl. Ansicht des 19. Jahrhunderts von Joh. Schulthess. Zürich.* 1837.

S. 387. Am Schl. von Anmerk. 4; s. (über das Verhältniss Gottes zur Welt, zugleich mit Berücksichtigung des in der Welt vorhandenen Bösen) die im philosophisch-christlichen Sinne gegebenen Erörterungen von *Dr. H. Ritter* in d. Schr. *Ueber die Erkenntniss Gottes in der Welt. Hamb.* 1836. S. 194 ff.; 332 ff.; 527 ff.

S. 389. zu §. 32. u. S. 410. zu §. 40. für die catholische Lehre vom Ebenbilde und von der Erbsünde im Verhältnisse zur protest. Theorie s. die gehaltvolle Abhandlung: *Eine protestantische Beantwortung der Symbolik von Dr. Möhler von Dr. C. J. Nitzsch.* Einleitung (S. 1—28) und erster Artikel, vom Urstande und der Ursache des Bösen (S. 28—55), in den *Studien u. Kritiken. Jahrgang* 1834. H. 1. Zweiter Artikel, von der Erbsünde, in den *Studien und Kritiken. Jahrg.* 1834. H. 2. S. 221—275.

S. 422. Zu den Schriften über die Sündenlosigkeit Christi ist noch das Weihnachtsprogramm. *Hal.* 1837. von *Chr. Fr. Fritzsche De ἀναμαρτησίᾳ Jesu Christi. Part. III.* hinzuzufügen.

Digitized by Google

S. 556. am Schl. der Erörterung über den Terminus gratiae peremtorius, s. hinsichtlich der Streitfrage über den sogenannten Terminus vitae peremtorius, oder über die Frage: ob Gott für den Menschen, einem Decretum absolutum gemäss, ein unabänderlich festbestimmtes Lebensziel angeordnet habe, die Erörterung in *Bretschneiders Dgk.* I. S. 567 — 572.

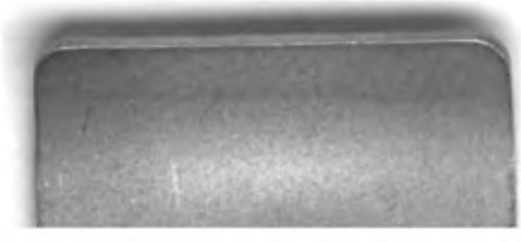
S. 583. zur Literatur von §. 49. ist noch beizufügen: *Eine protestantische Beantwortung der Symbolik von Dr. Möhler durch Dr. C. J. Nitzsch.* Vierter Artikel, vom Sacrament, in den *Studien und Kritiken. Jahrg.* 1834. H. 4. S. 850 ff.

Druckberichtigungen.

S. 34. Z. 1. v. o. fehlt die Parenthese nach dem Cit. S. 178.
- 43. - 15. v. u. sind die Wörter „des Strebens nach" zu streichen.
- 94. - 9. v. u. l. die treffliche Erörterung.
- 128. - 11. v. u. ist das Zeichen " zu streichen.
- 158. - 19. v. u. l. zu Franeker.
- 161. im Columnentitel l. §. 6.
- 175. im Columnentitel l. 1. Parteien der evangelischen Kirche; catholische Kirche.
- 257. Z. 6. v. o. ist „noch" zu streichen.
- 358. - 14. v. u. l. das Werden.
- 407. - 3. v. o. l. Kirche.
- 414. - 19. v. o. l. Sündhaftigkeit und Sterblichkeit.
- 424. - 7. v. u. l. Cap. XVII.
- 457. - 2. v. o. l. servatae sint.
- 472. - 12. v. o. l. Phil.
- 525. - 11. u. 12. v. o. l. Zinzendorf.
- 548. - 13. v. o. statt vitae l. gratiae.
- 587. im Columnentitel l. §. 49.
- 623. Z. 8. v. o. sind die Wörter „in der Censura in Confess." zu streichen.
- 632. - 19. v. o. l. Ausnahme.

Statt der Columnenziffer 771 schr. 671.

Digitized by Google



Digitized by Google